

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
ANDRE GUGELMIN VALENTE**

**O Mercurius Alquímico como Modo de Compreender a Alquimia em Jung**

**CURITIBA  
2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
ANDRE GUGELMIN VALENTE**

**O Mercurius Alquímico como Modo de Compreender a Alquimia em Jung**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Psicologia, Departamento de Psicologia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Augusto Serbena

**CURITIBA  
2017**

Catálogo na Publicação

Cristiane Rodrigues da Silva – CRB 9/1746

Biblioteca de Ciências Humanas e Educação – UFPR

---

Valente, Andre Gugelmin

O *Mercurius* Alquímico como Modo de Compreender a Alquimia em *Jung*. /  
Andre Gugelmin Valente – Curitiba, 2017.

170 f.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Augusto Serbena.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

1. Psicologia Analítica. 2. Psicologia – Alquimia. 2. Hermetismo. I.Título.

CDD 150.1954

---



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
Setor CIÊNCIAS HUMANAS  
Programa de Pós-Graduação PSICOLOGIA

ATA Nº

## ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM PSICOLOGIA

No dia dezoito de Abril de dois mil e dezessete às 14:00 horas, na sala 208, Prédio Histórico - Setor Psicologia, foram instalados os trabalhos de arguição do mestrando **ANDRE GUGELMIN VALENTE** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada **A METÁFORA DO MERCÚRIO NA EXPERIÊNCIA ALQUÍMICA SEGUNDO O PENSAMENTO DE JUNG**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: CARLOS AUGUSTO SERBENA (UFPR), TITO LIVIO FERREIRA VIEIRA (FACEL), NILTON SOUSA DA SILVA (UFRRJ), CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA (UNIOESTE). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra ao discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou que os presentes e o mestrando deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO do aluno. O mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, CARLOS AUGUSTO SERBENA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

*Obs: A banca sugere modificar o título para "O Mercurius alquímico como modo de compreender a Alquimia em Jung".*  
Curitiba, 18 de Abril de 2017.

  
CARLOS AUGUSTO SERBENA

Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

  
TITO LIVIO FERREIRA VIEIRA

Avaliador Externo (FACEL)

  
NILTON SOUSA DA SILVA

Avaliador Externo (UFRRJ)

  
CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

Avaliador Externo (UNIOESTE)

## **Agradecimentos**

O final desta longa jornada torna necessário o reconhecimento daqueles que foram, direta ou indiretamente, companheiros de viagem e cuja influência neste texto não pode ser minimizada. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador, Carlos Augusto Serbena, cujo incentivo e confiança traduziram-se na liberdade em empreender uma investigação através de diversas leituras, diversos pontos de vista, cujo diálogo configura a essência do trabalho de pesquisa.

Aos meus amigos e colegas, Pablo de Assis e Marcos Janzen, pelas sugestões e debates através de diversos pontos de vista, pela leitura criteriosa e sugestões sempre valiosas.

Agradeço em especial à minha colega e dupla, Jessica Caroline dos Santos, pelo apoio constante, pelas revisões e leituras das versões preliminares e pelas palavras de incentivo ao longo de todo o processo.

## **Resumo**

A presente dissertação tem o objetivo de realizar uma reflexão acerca do Mercurius alquímico tendo como pano de fundo a Alquimia no contexto da psicologia analítica. Para realizar esta reflexão, tornou-se necessário o resgate do diálogo interdisciplinar característico do pensamento junguiano como forma de ampliação de nossa compreensão tanto da Alquimia de modo geral, quanto da importância desta para a psicologia analítica. Considerada essa interdisciplinaridade constitutiva da psicologia analítica, o trajeto realizado buscou um resgate do aspecto experiencial do símbolo a partir de conceitos da fenomenologia, e o aspecto do símbolo como elemento constitutivo para a elaboração de um conhecimento objetivo a respeito do mundo. A partir deste aspecto duplo do símbolo, tornou-se possível a compreensão do modo particular de vinculação com o mundo que constitui o pensamento hermético e de que modo esse pensamento, como visão de mundo, aparece expresso na simbologia da Alquimia como vinculação com o mundo pleno de sentido. A partir disso, foi possível um retorno à figura de Hermes e seus desdobramentos históricos, como Hermes-Thoth e Hermes Trimegisto, cujos aspectos divinos se encontram manifestos na substância alquímica do Mercurius. O aspecto multifacetado do Mercurius nos permite entrever de que modo a Alquimia em Carl Gustav Jung revela a possibilidade de um resgate de sentido na sua vinculação com o mundo, expresso no símbolo, como modo de recondução do homem moderno às suas raízes, enfatizando o caráter vivo do significado do símbolo e da metáfora como modos de aprofundamento e de abertura à experiência de modo geral.

**Palavras-chave:** Psicologia analítica; Alquimia; Imaginação; Hermetismo; Símbolo.

## **Abstract**

This dissertation aims to serve as a reflection on the alchemical Mercurius within the background of the relationship between Alchemy and analytical psychology. In order to achieve this, it became necessary to retrieve the interdisciplinary dialogue that embodies Junguian thought as a means to amplify our understanding of Alchemy in general, and its importance within the context of analytical psychology. Having considered this inherent interdisciplinary character, the undertaken path set to recover the experiential aspect of the symbol by using concepts derived from phenomenology, and the symbol as a central means of achieving an objective knowledge of the world. From this double aspect of the symbol, it became possible to understand the way in which hermetic thought presents itself as a means of a particular way of experiencing the world and the particular way in which, as a worldview, expresses itself in alchemical symbols as a meaningful connection between man and world. The return to Hermes and its historical developments as Hermes-Thoth and Hermes Trimegistus, understood as expressions of the symbolic link between man and world, and whose divine aspects are manifested in the alchemical substance Mercurius. The multifaceted aspect of Mercurius allows to appreciate in which way Alchemy presents itself as a way of salvaging meaning within the context of Junguian thought. It reveals the possibility of a return of meaning by a reconnection to the world, as expressed within the symbol, as a way for modern man to return to his roots, by emphasizing the living characters of symbolic and metaphoric meaning as means of a deepening and an opening to lived experience in general.

**Keywords:** Analytical Psychology; Alchemy; Imagination; Hermetism; Symbol.

## SUMÁRIO

<b>1. Interdisciplinaridade e Psicologia Analítica: um horizonte epistemológico .....</b>	<b>1</b>
1.1 Método.....	12
<b>2. Experiência interior e exterior: a Alquimia como ponto de contato .....</b>	<b>16</b>
2.2 Hermes-Mercurius .....	34
2.3 Horizontes de sentido e compreensão de Jung .....	48
<b>3. Filosofia hermética e intencionalidade simbólica .....</b>	<b>63</b>
3.1 Intencionalidade simbólica .....	77
3.2 A concepção mítica de mundo.....	90
3.3 Hermetismo e Alquimia .....	100
<b>4. As várias faces de Hermes.....</b>	<b>117</b>
4.1 O mundo hermético .....	128
4.2 Hermes-Thoth, Hermes Trimegisto e Mercurius.....	138
4.3 Mercurius: conhecimento e desinformação .....	155
<b>Referências .....</b>	<b>163</b>



*Em vez dele via outros rostos, inúmeros, toda uma fila, uma torrente de rostos, centenas, milhares, que todos eles apareciam, sumiam e, todavia, davam a impressão de estarem presentes simultaneamente, rostos que a cada instante se modificavam e renovavam e, contudo, eram sempre Sidarta. Via a cabeça de um peixe, uma carpa, com a boca semiaberta em infinita dor, peixe agonizante, de olhos vidrados. Via o rostinho de uma criança recém-nascida, vermelho, enrugado, a ponto de chorar. Via a fisionomia de um assassino, no momento em que varava com a faca o corpo de sua vítima e, ao mesmo tempo, via esse criminoso ajoelhar-se, algemado, para que o algoz o decapitasse com um só golpe de terçado. Via os corpos desnudos de homens e mulheres, entrelaçados em posições e embates de desvairado amor. Via cadáveres prostrados, imóveis, gélidos, vazios. Via cabeças de animais, de javalis, crocodilos, elefantes, touros, aves. Via divindades, Krishna, Agni... Via todos esses vultos e rostos ligados entre si por milhares de relações, cada qual a acudir o outro, a amá-lo, a odiá-lo, a destruí-lo, a pari-lo de novo. Cada qual expressava o desejo de morrer, era apaixonada e dolorosa a profusão de alternâncias efêmeras e, no entanto, não morria, apenas se modificava, renascia uma e outra vez, tomava aspectos sempre diversos, sem que o tempo se intercalasse entre uma e outra configuração. E todos esses rostos repousavam, flutuavam, geravam-se mutuamente, esvaíam-se e confundiam-se. Mas, por cima deles, sem exceção, estendia-se uma pequena camada, irreal e todavia existente, qual tênue chapa de vidro ou de gelo, camada transparente, casca, molde, máscara de água. Pois essa máscara morria e essa máscara era o rosto risonho de Sidarta...*

Herman Hesse

## **1. Interdisciplinaridade e Psicologia Analítica: um horizonte epistemológico**

A presente dissertação é uma elaboração filosófica decorrente de uma condição paradoxal, que é fornecer contornos mais precisos a um objeto cuja característica fundamental é a dissolução de contornos ao privilegiar processos e caminhos: o Hermes-Mercurius. Realizar uma pesquisa tendo como ponto central um objeto caracterizado pela vastidão e multiplicação de sentidos não é um empreendimento qualquer, uma vez que esses sentidos emergem e se combinam, formando uma teia de possíveis caminhos, todos levando a diferentes encruzilhadas e a diferentes caminhos, nenhum dos quais sendo necessariamente incorreto. Todos, porém, apresentam o mesmo perigo de perder-se em meio à riqueza de sentidos e assim não chegar a lugar algum. Mesmo a tentativa acadêmica de estabelecer parâmetros adequados apresenta-se como um desafio; associado à Alquimia, voltar-se a Hermes-Mercurius, ou apenas Mercurius, para ater-se apenas à sua designação de substância alquímica, isso nos leva necessariamente à rede de relações que torna a Alquimia possível em primeiro lugar. Por sua vez, essa rede de relações constitutivas nos leva na direção da visão de mundo que as fundamenta. Mesmo lá, a figura do Mercurius ainda aparece como guia, revelando conexões de sentido cada vez mais ricas.

Esse elemento aponta para um fator que, muitas vezes, é deixado de lado em empreendimentos acadêmicos, que é o arrebatamento, por assim dizer, pelo objeto de pesquisa de modo tal onde o desejo de fornecer um quadro completo dos achados age em detrimento das necessidades objetivas. Quando o objeto é o Mercurius, parece que esse fator se dá de modo inerente, como podemos observar em uma correspondência de Carl Gustav Jung (1973) em uma carta à dramaturga Alice Lewisohn Crowley (1883-1972), carta em que descreve o processo de escrever suas considerações sobre o

Mercurius (Jung, 2011f) como uma experiência de arrebatamento, onde o espírito da divindade aparece como força dilaceradora em seu esforço de compreender sua profundidade, pois se recusa a ser compartimentalizado e reduzido a uma unidade simples (Jung, 1973, p. 319). Falar do Mercurius, portanto, é falar de um modo de experiência que atravessa diversos níveis, onde o singular e o universal se encontram e se dissolvem como que resistindo e, ao mesmo tempo, convidando o incauto a se enveredar por seus caminhos. Em função dessa característica constitutiva do nosso objeto, fez-se necessário o estabelecimento de um breve mapa do caminho, por assim dizer, de modo a melhor localizar o leitor e a melhor circunscrever o caminho a ser seguido.

Como modo de introduzir o tema do Mercurius, faz-se necessária uma breve retomada da Alquimia, tanto em termos gerais, quanto os que serão especificamente trabalhados em relação ao nosso objeto. Em termos gerais, Linden (2003) sublinha o caráter e a necessidade de uma abordagem interdisciplinar ao estudo da Alquimia, em função de sua pluralidade de sentidos e influências nas mais diversas áreas do conhecimento humano. Essa pluralidade de possibilidades de análise e de pontos de contato com diversas áreas do conhecimento aparece refletida no caráter múltiplo da Alquimia. A diversidade encontrada nos próprios textos primários de Alquimia e as diferentes concepções individuais de cada autor sugerem a existência de “Alquimias”. E essa pluralidade de diferentes concepções fornece à Alquimia, de modo bastante amplo, um alcance epistemológico que atravessa as mais diversas disciplinas, como a história das ciências, a história das religiões e a teologia, a filosofia, a psicologia, a filologia e a literatura, para citar algumas áreas para as quais a Alquimia tem se apresentado como um rico arcabouço de conhecimento (Linden, 2003, p. 2–5).

Nesse sentido, falar da Alquimia de um modo geral é um empreendimento bastante vasto, que não nos fornece um ponto de início adequado. Tanto a Alquimia quanto o Mercurius podem ser abordados de diversos modos e modalidades diferentes, através dos mais diversos prismas epistemológicos, e mesmo assim se apresentam inesgotáveis. Por isso retornamos a Jung no sentido de sublinhar que o nosso ponto de partida se dá através do caráter psicológico da Alquimia, porém levando em consideração a necessidade dos demais pontos de vista como forma de reconhecer o valor desses pontos de vista também para a compreensão psicológica. Essa compreensão se dá a partir do lugar da medieval Alquimia no contexto do pensamento de Jung, um dos pioneiros no resgate da Alquimia como objeto válido para a compreensão do homem moderno, onde ela aparece como pano de fundo através do qual é possível destacar diversos elementos para pensar a experiência moderna e de como a atual falta de sentido pode ser resgatada (Ebeling, 2007; Faivre, 2010).

Considerar a Alquimia como pano de fundo tem como finalidade destacar os elementos já contidos nos estudos sobre Alquimia realizados por Jung, cuja característica é eminentemente interdisciplinar e nos fornece diversos pontos de contato através dos quais podemos realizar um diálogo que vise ampliar a noção de símbolo e de metáfora no contexto deste contexto. De modo geral, a Alquimia é uma disciplina cuja abrangência, em termos de capilaridade, não pode ser reduzida a apenas à pré-história das ciências. Com efeito, existem diversos modos de apreensão do valor da Alquimia no contexto geral da cultura Ocidental, contexto onde o aspecto prático é senão apenas um dos elementos importantes na sua constituição. De modo geral, a capilaridade da Alquimia, ao contrário de desvalorizá-la, vem por revelar seu aspecto vivo e a necessidade de enxergá-la através desse olhar; relegar a Alquimia à condição de

palavra morta é enganar-se quanto ao seu valor real e vivo na atualidade. Uma maneira possível de realizar esse resgate se dá através da reflexão de Jung a respeito da Alquimia e sua importância no contexto da psicologia analítica.

A Alquimia, como disciplina estudada no âmbito da psicologia analítica, encontra-se inserida nessa pluralidade de modo bastante significativo. Com efeito, *Psicologia e Alquimia* (Jung, 2011i) é uma obra expressiva tanto em termos de evolução do pensamento junguiano quanto pioneira no reconhecimento da Alquimia como uma disciplina cuja polissemia é atualmente reconhecida em sua importância e escopo para as ciências humanas (Linden, 2003, p. 22). Ao considerar a Alquimia em Jung como horizonte de sentido privilegiado, torna-se possível realizar um recorte necessário em meio à multiplicidade de caminhos possíveis em termos teóricos, assim como nos fornece as bases necessárias para examinar de que modo a Alquimia apresenta, de maneira mais clara, a necessidade da interdisciplinaridade no aprofundamento do pensamento de Jung. Esse aprofundamento significa tomar o pensamento junguiano partindo da Alquimia e do Mercurius como experiência vivida, isto é, como um modo de entrar em relação ou se vincular a algo, um encontro significativo onde estão envolvidos aspectos subjetivos vinculados e situados em acontecimentos dentro de um determinado contexto no mundo. Essa perspectiva fornece uma base que permite a compreensão de fenômenos atuantes em termos de sentido, em oposição a uma obra fechada, cuja compreensão se dá apenas em termos conceituais estéreis. Esse caráter de abertura, e o papel da Alquimia nesse aspecto do pensamento junguiano, torna-se claro ao examinarmos o caminho particular que levou Jung a estudar a Alquimia como modo de compreensão do mal-estar moderno evidenciado em âmbito coletivo, como nas Grandes Guerras e no desenrolar da Guerra Fria, mal-estar para cuja análise se utilizou

do referencial da Alquimia como modo de crítica psicológica das massas (Haaning, 2014). O mesmo caminho serviu a Jung para analisar as formações neuróticas individuais, onde os símbolos oníricos são interpretados a partir de similaridades e de analogias com o processo de transformação alquímico como método terapêutico (Jung, 2011i, 2012a).

Para Jung (2013), investigar os paralelos existentes entre diversas formas simbólicas, tal como encontradas nas mitologias e nas religiões, e o estabelecimento de paralelos entre a linguagem poética cuja tradição remonta aos primórdios da cultura Ocidental visa o reestabelecimento de sentido da experiência do homem moderno mediante uma realidade cada vez mais impessoal. Esse resgate está diretamente associado a uma necessidade terapêutica, pois “[...] o desenraizamento e a ruptura com a tradição neurotizam as massas e as preparam para a histeria coletiva” (Jung, 2013, p. 216). A Alquimia aparece como um dos sustentáculos da maneira particular de como essa tradição pode ser encontrada no coração esquecido da cultura Ocidental, e seu caráter terapêutico expresso em metáforas muitas vezes incompreensíveis em função da visão estritamente materialista que é predominante no Ocidente moderno (Jung, 2013). A importância do estabelecimento de paralelos entre esses diversos sistemas simbólicos não é apenas um exercício meramente intelectual, uma vez que representam elementos que atuam na experiência individual, só que apartados de seu sentido originário. E esse sentido é inseparável de uma experiência subjetiva, cuja expressão mais adequada se dá através das metáforas encontradas em um cristianismo esquecido e revelado pelos alquimistas como um processo de transformação e de aprimoramento da natureza:

Por isso, a Alquimia nos proporciona uma ideia muito clara daquilo que Cristo significa ao nível da experiência subjetiva e dos véus de natureza ao mesmo

tempo luminosa e ilusória, sob as quais se experimenta sua presença viva e atuante, e seu caráter inapreensível e transcendente (Jung, 2013, p. 217).

O método comparativo utilizado por Jung visa sublinhar os elementos em comum encontrados nas mais diversas disciplinas, compreendendo os elementos culturais examinados como um contínuo através do qual o modo de apreensão da realidade e sua expressão estão correlacionados ao modo particular de experiência individual (Shamdasani, 2004). É ao reconhecer a importância da experiência subjetiva e o modo particular de como a corrente do pensamento Ocidental é, ao mesmo tempo, expoente da maneira de o homem de conceber o mundo e de que modo essa concepção influencia na experiência subjetiva que podemos localizar mais precisamente a Alquimia no contexto da psicologia analítica. Como mostra Shamdasani (2004), o lugar por ela ocupado e o interesse de Jung pela Alquimia atravessa o corpo teórico junguiano, representando ao mesmo tempo esse resgate de uma experiência fecunda de sentido e meio através do qual Jung encontrou uma linguagem apropriada para estabelecer uma psicologia que acreditava ser mais adequada para a apreensão do fenômeno psicológico (Shamdasani, 2004, p. 248). Não apenas isso, mas a guinada na direção à Alquimia como referencial também representou, como veremos a seguir, uma virada epistemológica importante no pensamento junguiano.

Essa virada deve ser compreendida a partir de dois pontos de vista complementares. De um lado, a introdução da Alquimia ao corpo teórico junguiano é uma continuação e uma consolidação de uma trajetória teórico-metodológica iniciada em *Símbolos da Transformação* (Jung, 2011j), cuja publicação representou um divisor de águas importante, estabelecendo as bases conceituais e metodológicas que atravessam o restante de sua obra. É a partir dela que a necessidade de uma visão

interdisciplinar se torna mais aparente, em função da necessidade metodológica que leva em consideração os elementos históricos do fenômeno psicológico tal como compreendido através de diversos momentos históricos, nos diferentes modos de como a experiência simbólica se apresenta e na evolução do modo através do qual o homem se relaciona com uma experiência que é ao mesmo tempo constante, pois presente em diversos momentos e em diversas culturas, e contingente, pois sempre imerso e visto mediante uma concepção particular de mundo (Shamdasani, 2004, p. 249–251).

De maneira complementar, a Alquimia desponta no horizonte teórico da psicologia sinalizando o fim do longo autoexperimento feito por Jung, o *Livro Vermelho*, também conhecido como *Liber Novus*, iniciado em 1913 e abandonado em 1930 (Jung, 2015). A abrangência e a importância dessa obra no corpo teórico junguiano não podem ser subestimadas, mesmo levando em consideração sua publicação póstuma; com efeito, diversos aspectos trabalhados no *Livro Vermelho* se tornaram elementos basilares da psicologia analítica e são encontrados ao longo das obras de Jung como resultados daquilo que ele mesmo descreveu como sendo um confronto com o inconsciente (Stein, 2011). De maneira geral, o *Livro Vermelho* é uma obra complexa, resultado de uma exploração e de um confronto com o inconsciente através de técnicas de imaginação ativa, técnicas registradas por Jung como uma tentativa de articular essa experiência e situá-la como modo de compreender elementos mais abrangentes e coletivos (Shamdasani, 2015). A complexidade do *Livro Vermelho* se dá em função dessa articulação entre o pessoal e o coletivo, consistindo em

[...] muitos fios entrelaçados: uma tentativa de compreender-se a si mesmo e de integrar e desenvolver os vários componentes de sua personalidade; uma tentativa de compreender a estrutura da personalidade humana em geral; uma



tentativa de compreender a relação do indivíduo com a sociedade de hoje e com a comunidade dos mortos; e uma tentativa de compreender a futura evolução religiosa do Ocidente. Jung discute muitos outros temas na obra, entre os quais: a natureza do autoconhecimento, a natureza da alma, as relações entre pensar e sentir e os tipos psicológicos, a relação entre a masculinidade e a feminilidade interiores e exteriores, a união dos opostos, a solidão, o valor do conhecimento e da instrução, o *status* da ciência, o significado dos símbolos e como eles devem ser entendidos, o sentido da guerra, a loucura divina e a psiquiatria, como a Imitação de Cristo deve ser entendida hoje, a morte de Deus, a importância histórica de Nietzsche, e a relação entre magia e razão (Shamdasani, 2015, p. 43).

Apesar da natureza pessoal das reflexões, é possível entrever nelas os germes das principais ideias no desenvolvimento posterior da teoria de Jung. Partindo da experiência pessoal, pois

O tema geral do livro é como Jung recupera sua alma e supera o mal-estar contemporâneo da alienação espiritual. Isto é finalmente alcançado possibilitando o renascimento de uma nova imagem de Deus em sua alma e desenvolvendo uma nova cosmovisão na forma de uma cosmologia psicológica e teológica. O *Liber Novus* apresenta o protótipo da concepção junguiana do processo de individuação, que ele considerava a forma universal do desenvolvimento psicológico individual. O próprio *Liber Novus* pode ser compreendido, por um lado, como descrevendo o processo de individuação de Jung e, por outro, como a elaboração que ele fez deste conceito como um esquema psicológico geral (Shamdasani, 2015, p. 43).

Este longo processo de registro de sua experiência e de elaboração não chegou a ser terminado. Longe de significar uma ruptura ou um abandono do processo de confronto com o inconsciente, a interrupção do trabalho aparece como uma continuação deste através da Alquimia, mais precisamente após o contato com o texto de Alquimia chinês *O segredo da flor de ouro* (Haaning, 2014; Shamdasani, 2015; Stein, 2011). O contato com esse texto, traduzido e enviado pelo sinólogo Richard Wilhelm (1873-1930), marca uma guinada tanto no modo de concepção do seu processo pessoal quanto uma modificação de foco teórico. O fim do *Livro Vermelho* levou Jung ao ponto central do seu próprio processo de individuação, onde “[...] chegou ao fim o ‘confronto com o inconsciente’ e começou o ‘confronto com o mundo’” (Shamdasani, 2015, p. 77).

A Alquimia não era um tópico desconhecido para Jung, já tendo havido um contato prévio a partir de 1910, e sua interpretação psicológica da Alquimia seguiu os passos de Théodore Flournoy (1854-1920) e de Herbert Silberer (1882-1923); o primeiro ofereceu uma interpretação do processo de transformação da matéria na Alquimia como análoga ao processo de imaginação ativa, e o segundo publicou uma obra oferecendo uma interpretação psicanalítica aos símbolos alquímicos (Shamdasani, 2015). Apesar desse contato anterior, a mudança ocorre ao perceber a semelhança entre a própria experiência e a descrição do processo de transformação contido no texto alquímico. O comentário psicológico realizado como introdução à tradução de Wilhelm (Jung, 2011b) é a primeira vez em que são elaboradas, de maneira teórica, as experiências contidas no *Livro Vermelho*. O caminho seguido por Jung aparece como uma continuidade em relação aos anteriores, somados à própria experiência e à elaboração conceitual realizada a partir dela, como um encontro das diversas linhas

trabalhadas em sua experiência pessoal ancorada e ampliadas a partir de um referencial externo.

O escopo e a complexidade do pensamento junguiano se assenta nessa dinâmica, marcada por uma tensão entre dar forma e compreender sua experiência pessoal e, ao mesmo tempo, estabelecer parâmetros objetivos e coletivos tendo como base essas mesmas experiências (Shamdasani, 2015). Essa tensão, como veremos mais adiante, serve como motor através do qual podemos compreender a obra de Jung e o seu pensamento não como algo fechado em si mesmo ou acabado. Ela representa uma abertura e uma possibilidade de compreensão mais profunda ao reconhecer a importância da experiência interior – afetos, ideias, sonhos etc. – a partir de uma linguagem que é, ao mesmo tempo, objetiva e adequada para dar expressão à profundidade da experiência vivida. A mudança de perspectiva proporcionada pelo encontro com a Alquimia nos auxilia a compreender um pouco melhor essa dinâmica e como ela pode ser compreendida também como uma necessidade interdisciplinar.

É essa mudança de perspectiva que Haaning (2014) utiliza para demarcar a Alquimia como um divisor de águas no pensamento junguiano. O reconhecimento de sua experiência pessoal nos textos alquímicos passa a servir também como ponto de apoio que torna possível avistar de maneira mais precisa o afastamento do homem moderno de suas raízes profundas. O aprofundamento dos estudos alquímicos fornece subsídios para uma compreensão tanto do indivíduo quanto da coletividade ao entender as metáforas alquímicas como expressões de uma ligação entre aquilo que há de mais individual no homem e os aspectos mais gerais da experiência humana como um todo. Essa compreensão se manifesta de duas maneiras importantes, que se complementam mutuamente. A primeira é manifesta na sistematização do aspecto interdisciplinar de

seu pensamento decorrente da sua participação no Círculo de Eranos, em Ascona, na Suíça, reunião anual onde se reuniam os mais diversos teóricos para um diálogo interdisciplinar. A participação de Jung, desde a instauração em 1933, influenciou seu pensamento de maneira inegável, como veremos. A segunda é uma consequência desse diálogo interdisciplinar, uma vez que, para melhor captar o sentido da experiência contida nos textos alquímicos, tornou-se imprescindível um aprofundamento nos aspectos filosóficos, históricos e religiosos que compõem o mundo em relação ao qual a Alquimia se mostrava como um caminho para o conhecimento da Natureza profunda oculta no mundo e no íntimo do homem (Haaning, 2014).

É neste contexto que podemos lançar as bases para uma ampliação do horizonte conceitual junguiano, considerando os diversos pontos de vista aí presentes. A polissemia própria da Alquimia, combinada ao escopo do pensamento junguiano, fornece a base na qual podemos estabelecer pontes entre as mais diversas disciplinas de maneira a expressar o sentido de uma experiência interior que se manifesta também como uma relação e um modo de ser no mundo. Se, de um lado, a Alquimia forneceu a Jung a linguagem necessária para formular uma crítica e uma solução objetiva aos impasses da psicologia contemporânea, por outro, ela revelou a necessidade de compreender os aspectos psicológicos nela presentes a partir de uma perspectiva mais ampla, havendo uma necessidade de ampliar o escopo desses aspectos como experiências significativas cuja influência não pode ser reduzida a um mundo interno isolado, mas constitutivo de uma experiência que vem a localizar e a modular o modo particular e coletivo de concepção do mundo (Dourley, 2011).

A partir desse contexto maior da Alquimia e o seu lugar no contexto da psicologia analítica, o Mercurius desponta como objeto central da nossa reflexão em

função de sua característica central no processo de transformação alquímico. Em termos mais claros, o objetivo deste trabalho é, através da ampliação do símbolo alquímico do Mercurius, estabelecer as possibilidades de compreensão do aspecto simbólico da Alquimia e sua importância para a psicologia analítica quanto a uma experiência vivida, como modo de expressão de um encontro entre elementos racionais e irracionais que atravessam a relação que estabelecemos com nós mesmos e com o mundo. Para que isso fosse possível foram estabelecidos objetivos secundários como modo de auxiliar no caminho. Em primeiro lugar, para explicitar o caráter vivo do símbolo do Mercurius, é necessário encontrar a forma mais adequada de abordá-lo, necessitando de um resgate da visada adequada da rede de significados que possibilita sua emergência como símbolo; em segundo lugar, é necessário resgatar de que modo o símbolo era compreendido a partir da visão de mundo da Alquimia, onde apresenta um peso ontológico importante, não podendo ser reduzido a uma mera representação de algo, mas constituindo a apresentação de uma expressão multifacetada que vincula o homem no mundo; e, em terceiro lugar, e como resultado dos dois primeiros pontos, retornar ao Mercurius a partir de Jung como modo de explicitar o aspecto de experiência contida a partir de suas reflexões psicológicas a respeito da Alquimia.

### **1.1 Método**

Desse modo, a Alquimia em Jung e os diversos aspectos e as diversas possibilidades de estudos devem ser compreendidos a partir deste pano de fundo cuja complexidade teórica configura uma ampla diversidade de sentidos possíveis. Esse aspecto interdisciplinar, com que se torna possível um resgate da experiência do Mercurius alquímico como modo de experiência, só pode ser compreendido mediante um exame dos aspectos da experiência pessoal de Jung, um exame de como ele se

revela em sua trajetória teórica, sua relação com o Círculo de Eranos e, finalmente, com a fenomenologia. O exame desses aspectos fornece os subsídios necessários para a realização de um recorte possível a partir de um campo bastante vasto. Como maneira de melhor organizar os diversos fios que compõem a discussão, o caminho deve perpassar a experiência pessoal de Jung como aspecto central a partir do qual os demais aspectos trabalhados se desdobram em um todo coerente. Por ser uma pesquisa teórica, o método segue como uma revisão bibliográfica, tendo como guia a necessidade de contextualizar os diversos pontos que compõem a discussão de modo a tornar mais claras as diversas conexões entre pontos que, em um primeiro momento, aparecem de maneira distinta e irreconciliável. O caminho estabelecido leva em consideração a importância da interdisciplinaridade no pensamento de Jung, e os autores selecionados para complementar a discussão aparecem associados de modo direto ou indireto ao Círculo de Eranos, cuja importância também será trabalhada ao longo da pesquisa. Por se tratar de um objeto cuja capilaridade é bastante abrangente, escolhemos tratar dos diversos temas relacionados à Alquimia e ao Mercurius de forma geral, de modo a fornecer uma base conceitual ampla que nos permitisse entrever um horizonte a partir do qual podemos melhor avistar os aspectos simbólicos, psicológicos e experienciais como inseparáveis e abertos.

A pesquisa, portanto, é dividida em três momentos teóricos distintos, como forma de melhor circunscrever o nosso objeto. O primeiro é retomar, a partir da experiência de Jung na África, a sua relação com os elementos da experiência vivida e os aspectos epistemológicos que tornam necessária uma leitura interdisciplinar de seu pensamento como modo de melhor destacar esse aspecto já presente ao longo de sua obra. Como notam diversos autores (Brooke, 1991; Dourley, 2011; Shamdasani, 2004;

Smythe & Baydala, 2012), a interdisciplinaridade constitutiva do pensamento de Jung nos permite realizar alguns paralelos e algumas aproximações com diversas áreas do conhecimento das ciências humanas, de modo a melhor compreender o sentido e a importância de determinados elementos no pensamento de Jung.

No segundo momento, para melhor compreendermos o contexto através do qual surge a Alquimia, é necessário fazer a utilização de alguns conceitos da fenomenologia como ferramenta que torna possível a compreensão da linguagem simbólica como expressão de um vínculo entre sujeito e objeto. A apropriação desses termos não significa necessariamente uma leitura fenomenológica, mas aponta para a possibilidade de compreensão de elementos da interpretação psicológica da Alquimia em Jung ao explicitar seu aspecto vivo. Da mesma maneira, será trabalhada a concepção mítica de mundo mediante o uso de elementos da antropologia simbólica como modo de melhor compreender a base da Alquimia a partir da teoria do conhecimento; em ambas as instâncias, não buscamos uma interpretação compreensiva com cada perspectiva, mas aspectos gerais que permitam explicitar o modo particular de como a Alquimia apresenta, ao mesmo tempo, um caráter de experiência pessoal que serve, concomitantemente, de base para o estabelecimento de um conhecimento mais amplo.

O terceiro momento, levando em consideração os dois anteriores, é o retorno ao Mercurius alquímico como uma das expressões de Hermes-Mercurius, seus desdobramentos históricos e suas diversas facetas, aspectos imprescindíveis para a compreensão de que modo o seu aspecto simbólico aponta para um modo de experiência particular à Alquimia. Uma vez posta a importância desse aspecto simbólico, podemos retomar a importância de todos os aspectos trabalhados como

forma de compreender, de maneira mais ampla, o lugar da Alquimia dentro do pensamento junguiano em sua profundidade.



## 2. Experiência interior e exterior: a Alquimia como ponto de contato

Em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (Jung, 1963), C. G. Jung (1875-1963) recorda o início de sua viagem para a África em 1925, descrevendo a atmosfera no barco a vapor rumo a Mombasa como um encontro de seus passageiros com o destino (Jung, 1963, p. 253). O destino a que Jung se refere apresenta-se como uma descrição de um mundo anterior, cujo espírito, ainda intocado pela consciência europeia de Jung e de tantos outros, se encontrava preservado e, contudo, nas próprias palavras de Jung, encontrava-se já perdido (Jung, 1963, p. 265). Entretanto, no topo do monte Elgon há a descrição de uma vívida experiência desse mundo perdido; a descrição, no lusco-fusco do alvorecer, é a seguinte:

[...] o horizonte acima tornou-se branco radiante. Gradualmente a luz crescente parecia penetrar na estrutura mesma dos objetos, os quais se tornaram iluminados por dentro até que finalmente eles brilharam de maneira translúcida, como fragmentos de vidro colorido. Todas as coisas tornaram-se cristais flamejantes. O cantar dos pássaros ecoou no horizonte. Nesses momentos, me senti como se estivesse em um templo (Jung, 1963, p. 268).

Podemos pensar que a sensação de ir ao encontro do destino a que Jung se referia o transportou na direção não de um futuro, mas em direção ao passado, onde ainda era possível conceber o mundo como um templo e onde o mundo se revela enquanto templo. O nascer do sol, os raios de luz no horizonte, o som dos pássaros preenchendo o horizonte, os babuínos prestando reverência à luz salvadora que emergia da escuridão ameaçadora tomaram, naquele momento, o caráter de uma experiência primeira do próprio alvorecer do mundo. Não se tratava apenas de mais um amanhecer; para Jung (1963, p. 274), a experiência tomou a forma do mundo revelando a si mesmo

sob a forma de um drama eterno do nascer da luz que liberta os homens da escuridão pré-histórica, a própria narrativa da emergência da consciência humana da escuridão da inconsciência. Essa narrativa, entretanto, era impossível de colocar em palavras, pois não se tratava de algo individual ou de uma mera alegoria; o nascer da luz era o próprio mito de Hórus sob a forma de experiência vivida.

Em outro momento, a experiência da emergência da luz que rompe a escuridão que se apresenta como revelação imediata toma contornos mais elaborados:

Quando estive nas planícies de Athi da África Oriental e de pé num pequeno morro contemplava os rebanhos selvagens de muitos milhares de cabeças a pastar no mais absoluto silêncio, tal como sempre fizeram desde tempos imemoriais, tive a sensação de ser o primeiro homem, o primeiro e único ser que sabia que tudo aquilo *existe* [grifo do autor]. Todo aquele mundo ao meu redor ainda permanecia no silêncio do início e não sabia do seu existir. Nesse preciso momento em que eu soube, o mundo passou a existir, e sem este momento ele jamais teria existido. Toda a natureza procura essa finalidade e a encontra plenificada no ser humano, e isso apenas no homem mais consciente. Qualquer passo à frente, por pequeno que seja, na trilha da tomada de consciência, cria o mundo (Jung, 1934, p. 104).

O mundo como templo, configurando um lugar sagrado, é apresentado a Jung a partir do nascer do sol, onde o drama cósmico da criação é reencenado no momento preciso do surgir do sol no horizonte. A metáfora que atravessa a descrição apresenta um duplo aspecto: de um lado, a apresentação do mundo enquanto templo onde o drama cósmico acontece e, de outro, a necessidade de ser testemunhado para que esse drama possa acontecer. Tomando a descrição acima do ponto de vista contemporâneo, a

experiência do mundo enquanto templo e a consciência humana como participante nesse mundo parece deslocada. Como afirma Romanyshyn (2005b), esse deslocamento se dá por dois motivos inter-relacionados: o desenvolvimento tecnológico e a visão de mundo linear que possibilita esse mesmo desenvolvimento. A consciência como criadora do mundo desaparece e se transforma em uma consciência espectadora; o mundo já não é mais um templo, mas uma esfera à deriva em um espaço impessoal, cuja existência inorgânica independe de nossa presença (Romanyshyn, 2005b, p. 175). A ausência humana se assemelha a um autoexílio, o preço pago pelo avanço tecnológico: para manipular o mundo como mera matéria morta, retirando o aspecto sagrado da espacialidade, foi necessário retirar a consciência do mundo e isolar a consciência em um cérebro sem contato real com o que está “lá fora” (Romanyshyn, 2005b, p. 16).

Perceber o mundo como lugar sagrado do drama cósmico e perceber o humano como participante ativo nesse drama, tanto como testemunha quanto como agente, parece, a princípio, como uma tentativa fútil de resgate de um tipo de experiência há muito tempo vedada ao homem. Um mundo regido pela técnica, certamente, não é um mundo sagrado. Mesmo que essa mesma técnica em muito se assemelhe à nossa ideia de magia (Romanyshyn, 2005b, p. 6), a experiência ainda se apresenta a partir de uma divisão entre o homem e o mundo. Embora tudo indique que o triunfo dessa divisão e o exílio humano se apresente como fato consumado, existem elementos que sugerem a permanência desse mundo anterior permeando nossa realidade, nos chamando de volta do exílio.

Essa separação radical entre o homem e o mundo, este último já esvaziado de significado, nos auxilia a melhor localizar a importância da experiência pessoal de Jung e de que modo ela corresponde a uma necessidade de se mergulhar nela como um modo

de resgate de sentido mais amplo. Enquanto o *Livro Vermelho* (Jung, 2015) registra o resgate da profundidade da experiência interior, e essa profundidade é o fator determinante para que dela se extraia um sentido, é a partir do contato com um elemento externo que se torna possível entrever a necessidade de um horizonte mais amplo, onde esse sentido interno encontra seu correlato externo. O “[...] ‘confronto com o mundo’” (Shamdasani, 2015, p. 77) iniciado com a redescoberta do significado psicológico da Alquimia pode ser interpretado também de modo similar à experiência na África, onde é a relação de sentido entre homem e mundo e que só ocorre mediante um encontro cuja mutualidade configura um horizonte de sentido que permite a revelação de uma verdade mais profunda que aponta tanto para o aspecto individual mais profundo quanto para uma verdade encoberta, porém ubíqua, revelada em ressonância a esse aspecto individual. Quando Jung (2011b) afirma que “[...] os deuses tornaram-se doenças” (Jung, 2011b, p. 44), ele o faz justamente ao comentar a significância da metáfora alquímica nos dias atuais, como modo de ilustrar de que modo perdemos nossas raízes profundas e como elas podem ser resgatadas mediante um aprofundamento de uma experiência significativa, isto é, que possibilite um retorno a essas raízes. Esse mundo povoado por deuses, há muito abandonado em favor de um mundo reduzido à matéria morta, já não encontra uma linguagem ou modo adequado de expressão senão a partir daquilo que é considerado irracional ou inapropriado. Em termos gerais, ao elucidarmos o mistério do mundo e torná-lo transparente, a possibilidade de sentido contida em sua opacidade acaba por se perder. Apesar disso, a necessidade de correspondência e de profundidade da experiência ainda se faz presente das mais diversas formas, mesmo que desfigurada e arrancada de sua realidade primordial.

Uma das formas onde essa necessidade se apresenta é durante o processo de psicoterapia. Com efeito, a emergência da psicoterapia no início do século XX, de modo paralelo ao desenvolvimento da psicologia como ciência empírica, permitiu que esses fatores irracionais reencontrassem um local privilegiado de expressão mediante o recuo das possibilidades de sentido da experiência moderna. Como observa Jung (1985), a psicoterapia aparece como resposta e substituição a preceitos milenares mantidos através das doutrinas religiosas. Enquanto para o homem primitivo essas doutrinas forneciam um caminho satisfatório e repleto de sentido, o homem civilizado encontra-se cindido de suas raízes em função de seu desenvolvimento consciente em detrimento de seu contato primordial com uma realidade já não mais sagrada. A neurose manifesta-se como expressão individual do resultado de nosso próprio desenvolvimento intelectual e técnico e, como consequência, “[...] a consciência perde suas raízes, e o instinto, agora sem expressão, retomba no inconsciente, cuja energia se reforça; esta, por sua vez, transborda para os respectivos conteúdos conscientes, o que torna então a falta de raízes do consciente realmente perigosa” (Jung, 1985, p. 94).

O mundo sem significado, visado apenas como matéria morta, mortifica também o próprio homem; o significado perdido clama por expressão e em uma cultura cujas raízes foram extirpadas, as possibilidades de sentido se tornam escassas, tendo como resultado a procura pela psicoterapia. Isto não significa dizer, entretanto, que a Alquimia, nesse contexto, deva ser reduzida apenas a uma metáfora para o processo psicoterapêutico. Como nota Haaning (2014), o interesse de Jung pela Alquimia não se deu apenas por se tratar de uma analogia ao processo e uma ferramenta metodológica para a interpretação de sonhos, mas por fornecer subsídios a partir dos quais podia realizar uma avaliação cultural mais ampla. O estudo da Alquimia, como continuidade

do trabalho do *Livro Vermelho*, visa proceder ao resgate das raízes coletivas utilizando-se da psicoterapia como um dos modos possíveis de realização desse empreendimento. O aparecimento desses elementos irracionais durante o processo de psicoterapia deve ser entendido também a partir do correlato cultural, uma vez que a expressão individual desse elemento irracional é diretamente associada à incapacidade cultural moderna de fornecer sentido a esses aspectos tanto em termos individuais quanto coletivos. Isso significa dizer que não devemos compreender essa experiência e a expressão dela como apenas um modo individual de experiência; os aspectos irracionais e a necessidade de sentido são coletivos, não sendo possível a compreensão do indivíduo sem a compreensão de seu contexto sociocultural e, inversamente, não há a possibilidade de compreensão coletiva sem levar em consideração sua expressão individual (Haaning, 2014, p. 20–25). Em termos gerais, levar em consideração apenas o aspecto individual dessas manifestações acaba por desconsiderar a real profundidade do mal-estar moderno, contribuindo para a sua continuidade, uma vez que os aspectos individuais e os coletivos são complementares.

É considerando essa relação de complementaridade entre individual e coletivo que a importância da Alquimia no contexto da psicologia analítica emerge de maneira mais clara. Conforme mencionado anteriormente, o aprofundamento dos estudos sobre Alquimia forneceu subsídios tanto para a compreensão de sua própria experiência pessoal quanto ponto de apoio a partir do qual se tornou possível estabelecer uma maneira de examinar de que modo a visão de mundo individual e a coletiva têm um papel ativo na constituição de caminhos através dos quais os elementos irracionais encontram ou não um significado mais profundo (Shamdasani, 2004, p. 262).

A Alquimia em Jung nos leva a considerar ambas as partes como complementares, revelando a necessidade de uma pluralidade de visões necessárias para trazer à tona essa correspondência. Essa correspondência ocorre em níveis distintos, iniciando com a analogia feita por Jung entre a psicologia analítica e a Alquimia, e de que maneira essa analogia nos leva necessariamente a uma abordagem interdisciplinar. A relação entre a psicologia analítica e a Alquimia se dá através da importância conferida pela psicologia analítica aos aspectos simbólicos. Segundo Jung (2011h),

Há muito tempo eu tinha a consciência de que a Alquimia não era apenas mãe da química, mas também precursora da atual psicologia do inconsciente. *Assim sendo, vemos Paracelso como um pioneiro não só da medicina química, mas também da psicologia empírica e da psicologia médica* [grifo do autor]. (Jung, 2011h, p. 204)

Essa relação de semelhança estabelecida entre a Alquimia e a psicologia analítica apresenta algumas consequências epistemológicas que são importantes de serem destacadas. Como observa Shamdasani (2004, p. 37–38), apesar de Jung autodenominar-se um cientista empírico, o pensamento junguiano se aproxima mais das ciências humanas, isso segundo a divisão proposta por Wilhelm Dilthey (1833-1911) em sua tentativa de compreender (*Verstehen*) o fenômeno psíquico do que explicá-lo a partir de nexos causais elementares. Para Dilthey (1989, p. 272), a experiência vivida é imediata e não necessita de experimentos à maneira das ciências naturais para se tornar válida; a consciência e a maneira de experimentar o mundo não são passíveis de reprodução experimental, mas necessitam ser compreendidos em sua essência imediata, logo necessitando de um método descritivo que leve em consideração o contexto particular que permite a emergência do fenômeno.

A tentativa de compreensão do fenômeno por parte da psicologia analítica se dá através da centralidade da noção de símbolo como manifestações da psique que se apresentam à consciência (Penna, 2009, p. 87). O símbolo, enquanto tal, serve como elemento que aponta para a multiplicidade da experiência humana, onde as manifestações psicológicas encontram significados paralelos nos mitos, nas religiões e nas outras disciplinas antes centrais para a manutenção e o estabelecimento de sentido para o homem. As manifestações simbólicas contidas nessas diversas disciplinas e os paralelos estabelecidos servem como ponto de apoio para a compreensão do psiquismo individual. Nessa perspectiva, a Alquimia se exprime “[...] quase que exclusivamente num simbolismo riquíssimo, simbolismo este que precisamente também encontramos hoje nos nossos pacientes” (Jung, 1985, p. 98).

O lugar da Alquimia no bojo da psicologia analítica se encontra em razão dessa necessidade de compreensão em seu sentido mais amplo, como tradução de uma experiência cuja totalidade pode ser expressa apenas de modo metafórico, da mesma maneira que um poeta consegue expressar a linguagem da realidade apenas de modo poético. O alquimista então “[...] é como o poeta, produtor e mestre da metáfora<sup>1</sup>” (Romanyshyn, 2005a, p. 33), onde encontra sua poesia no próprio mundo em que está situado. Embora o contexto através do qual a Alquimia se apresenta seja estabelecido mediante os paralelos feitos por Jung com a psicologia analítica, não devemos reduzir o rico universo de imagens e de metáforas a algo “apenas” psicológico, em seu sentido comum.

Essa necessidade de compreensão, próxima ao sentido do *Verstehen* de Dilthey, da Alquimia e de seu sentido mais profundo como uma experiência que é ao mesmo

---

<sup>1</sup> Tradução livre do inglês.

“[...] the alchemist is like the poet, who is a maker and master of metaphor” (Romanyshyn, 2005a).



tempo individual, expressa através de símbolos cujo significado pessoal não é inteiramente conhecido, e coletivo, uma vez que o sentido propriamente dito dessas expressões só se revela mediante um trabalho hermenêutico. O valor psicológico da Alquimia se encontra a partir dessa necessidade de levar em consideração que a experiência pessoal e o sentido singular da experiência associado de maneira inseparável a significados encontrados na tradição e na visão de mundo que a sustentam (Dourley, 2011; Haaning, 2014). Para melhor compreender o sentido psicológico da Alquimia, há uma necessidade de levar em consideração o contexto em que ela emerge como pano de fundo. E é partir dele que o aspecto psicológico encontra um sentido e um significado, pois o aspecto individual é mais bem entendido quando inserido dentro de um contexto mais amplo, como aspectos objetivados de uma tradição. A interdisciplinaridade do pensamento de Jung, já presente desde o início da construção de sua obra, toma contornos mais precisos a partir do contato com a Alquimia. Os resultados e as reflexões decorrentes de seu aprofundamento nos textos alquímicos são endereçados a um público mais abrangente, pertencente a outras áreas do conhecimento, que, por sua vez, também contribuíram ao ampliar o escopo de suas investigações a partir de suas próprias contribuições. Essa relação de mutualidade e contribuição se deu a partir de e através do Círculo de Eranos (Shamdasani, 2004, p. 21–22).

O Círculo de Eranos representou, em termos abrangentes, o encontro entre diversas disciplinas com o objetivo de realizar um resgate das raízes profundas da cultura Ocidental. Para o pensamento de Jung, representou também uma continuidade e um desdobramento de sua visão da psicologia como disciplina que tanto necessita de um diálogo interdisciplinar quanto o engendra. Mesmo os aspectos mais objetivos de uma determinada cultura são frutos diretos ou indiretos dos aspectos pessoais de seus

autores, e esses aspectos pessoais também apresentam uma certa universalidade ao se tornarem parte integrante das produções culturais. Nessa concepção onde ambos os aspectos se complementam, o lugar da psicologia no contexto do Círculo de Eranos é o de incorporar elementos de diversas disciplinas como modo de esclarecer os aspectos psicológicos individuais e, inversamente, apresentar os aspectos psicológicos contidos nas expressões coletivas e de que modo esses aspectos encontram ressonância individual (Shamdasani, 2004, p. 271).

O ponto de encontro dessas diferentes disciplinas, o que implica também haver diferentes metodologias e epistemologias, se deu em razão do interesse em comum pelo campo do simbólico e do imaginário, tendo como ponto central a obra de Rudolf Otto (1869-1937), cujo conceito de numinoso, isto é, o aspecto irracional e profundamente individual, que, para definir a relação que se estabelece com o sagrado como uma experiência ambivalente, influenciou diversos teóricos que participaram de Eranos; com efeito, o Círculo de Eranos teve como ponto central a discussão iniciada por R. Otto da experiência religiosa ocidental e oriental, assimilada como um debate mais amplo no bojo das ciências humanas (Carvalho, 1998). Eranos, cujo nome foi sugerido pelo próprio R. Otto, organiza-se a partir da concepção do símbolo e da experiência religiosa como aspectos irracionais da experiência, cuja ambivalência característica aponta para um sentido que, para ser desvelado, necessita de um encontro substantivo de saberes em um diálogo entre iguais (Ferreira & Silveira, 2015).

É a partir do referencial fornecido por R. Otto e por sua capilaridade dentre diversos pensadores das mais diversas áreas, incluindo Jung, que a utilização do conceito de numinoso tem relação direta com a noção de sagrado proposta por ele (Ceccon & Holanda, 2012). É essa noção de sagrado como experiência ambivalente

compartilhada que possibilita a reunião também de metodologias e de epistemologias distintas, cujas fontes teórico-metodológicas remontam a dois autores bastante importantes para as ciências humanas de modo geral: Edmund Husserl (1859-1938) com a sua fenomenologia e Ernst Cassirer (1874-1945) com uma abordagem neokantiana (Silva & Gomes, 2013). Embora nenhum dos dois tenha de fato participado das reuniões anuais em Ascona, suas contribuições estiveram presentes no desenvolvimento e na troca intelectual entre os diversos pensadores que contribuíram nas palestras proferidas ao longo dos anos. O primeiro, criador do método fenomenológico, e o segundo, da antropologia simbólica, foram mutualmente influenciados e, ao mesmo tempo, influenciaram diversos pensadores que participaram do Círculo de Eranos (Silva & Gomes, 2013, p. 129), tais como Martin Buber (1878-1965), Gerardus van der Leeuw (1890-1950) e o próprio R. Otto.

O Círculo de Eranos, balizado a partir desses três pilares, pode então ser compreendido no contexto do pensamento de Jung como parte integrante do confronto com o mundo iniciado pela redescoberta da Alquimia e sua correspondência com os aspectos mais profundos de sua experiência, como uma ampliação do horizonte causada pelo contato com diversos aspectos de um mesmo tema. Carvalho (1998) separa os diversos temas discutidos em Eranos em diversas fases conforme a participação e as pautas trabalhadas durante os encontros anuais, a partir dos quais traça um perfil epistemológico característico. A primeira fase, de 1933 a 1946, marca o início do Círculo de Eranos e a participação ativa de Jung, e o eixo temático é o da mitologia comparada, que

[...] chega a três conclusões básicas: 1. O domínio do “mythos” e do mítico configura-se como domínio de acesso do “inconsciente coletivo” à consciência,

sendo portanto o domínio dos arquétipos do inconsciente coletivo ou da “Sombra” (fundamentalmente da “sombra coletiva” do Ocidente); 2. O inconsciente coletivo do homem ocidental cristão, de raízes greco-judaicas e de cultura indo-européia é configurado pelo “Oriente”, seja o pagão, seja o pré-indoeuropeu; 3. A importância de se descobrir e de se recuperar, trabalhando-o, o “homem arcaico” (o “primitivo” nos estratos profundos da psyche) como “paleo-psyche” (Solié), ou seja, o que nos é mais estranho e alheio (alteridades-Outro), assim o judeu no cristão, o primitivo no civilizado, o negro e o amarelo no branco, etc. Dessa etapa participam ativamente: Jung, Zimmer, Kérenyi, Layard, Bernouilli, Puech, Rahner, Radin, Jensen, Benz, Buber, Pettazzoni, Buonaiutti, Przyluski, Piccard, Masson-Oursel, Leisegang, W. R. Otto, Schrödinger, Portmann, Needham (Carvalho, 1998, p. 24).

É possível perceber o grande escopo das discussões anuais ocorridas em Eranos pela abrangência temática e pela diversidade de pontos de vista que contribuíram com os debates. A inserção da psicologia, a partir da contribuição de Jung, auxiliou na sedimentação da necessidade de abertura a outras disciplinas para uma compreensão mais profunda dos aspectos psicológicos, quando, como coloca Wasserstrom (1999), transformou também as perspectivas dos diversos participantes a levar em conta os aspectos simbólicos e psicológicos de suas respectivas disciplinas.

De modo complementar, a inserção da psicologia analítica como auxiliar na compreensão desses grandes temas forneceu os subsídios para formular teoricamente de que modo conceitos como o inconsciente coletivo e a noção de arquétipo se fazem presentes tanto nos aspectos particulares da experiência interior individual, quanto manifestas de modo objetivo, como uma consciência coletiva manifesta sob a rubrica

mais geral de cultura Ocidental (Shamdasani, 2004, p. 264). A divisão entre psicologia analítica, enquanto práxis terapêutica e individual, e a psicologia complexa, como aspecto teórico-metodológico, fundamenta uma compreensão psicológica coletiva, cuja base é a colaboração interdisciplinar (Shamdasani, 2004, p. 344–345). A Alquimia, como tema trabalhado em Eranos por Jung e outros, aparece como um dos pontos que conduzem as discussões, como componente integral do aspecto esquecido da cultura Ocidental, complementar ao racionalismo cartesiano que marca tanto o avanço tecnológico sem precedentes, quanto um crescente estranhamento entre o homem e o seu mundo (Carvalho, 1998).

É em Eranos que Jung apresenta pela primeira vez os resultados de seus estudos alquímicos, cujo manuscrito foi mais tarde ampliado e revisto, tornando-se o volume *Psicologia e Alquimia* (Jung, 2011i), onde a Alquimia se apresenta como material comparativo, utilizado de maneira análoga às formações oníricas e fornece os subsídios necessários para a compreensão dos sonhos estudados como parte constitutiva do processo de individuação (Shamdasani, 2004, p. 153). O modo como foi realizada a interpretação, a partir de uma metodologia que podemos considerar como hermenêutica, que será tratada mais adiante, torna claro o papel da Alquimia como horizonte de sentido de onde se pode entender a individuação como um processo vivo, de retorno ao aspecto irracional como forma de desenvolvimento de uma personalidade global (Haaning, 2014). Do mesmo modo, só é possível revelar um sentido dessa experiência ao levar em consideração não apenas as analogias entre os símbolos oníricos e os símbolos alquímicos, mas o modo próprio de como estes últimos encontram o seu sentido como parte de um contexto mais abrangente, que envolve os aspectos históricos, epistemológicos e culturais (Smythe & Baydala, 2012).

Essa convergência de saberes nos é importante justamente por apontar ao vasto horizonte onde a Alquimia está inserida: como constituinte de um processo histórico na evolução das religiões; como decorrência de uma maneira particular de se pensar e de se agir na realidade; como pano de fundo pagão à crescente hegemonia das religiões monoteístas; e seu reaparecimento moderno em termos de símbolos e significados atuais. Mircea Eliade (1907-1986), Henry Corbin (1903-1978), Karl Kerényi (1897-1973) e Gilbert Durand (1921-2012), para citar alguns, participaram e contribuíram em Eranos, influenciando e sendo influenciados pelo pensamento de Jung.

De modo geral, o Círculo de Eranos ajudou a promover um resgate de elementos da cultura Ocidental, como progenitor de movimentos de contracultura que eclodiram no meio do século XX. Por esse motivo, Faivre (2010) insere Eranos e as respectivas obras de cada participante como basilares para um retorno aos estudos acadêmicos dedicados ao que denomina de Esoterismo Ocidental, isto é, esse aspecto irracional da experiência humana expresso nas religiões, nos mitos e toda forma de conhecimento sobre o “oculto”. Paralelamente a Eranos, a Filosofia Perene, ou Escola Tradicionalista, basicamente é também um movimento no resgate desse aspecto irracional, mas do ponto de vista de uma tradição humana que necessita ser resgatada, com autores como Frithjof Schuon (1907-1998), René Guénon (1886-1951) e Titus Bruckhardt (1908-1984), portanto resgatando a Alquimia como parte constitutiva dessa tradição (Faivre, 2010, p. 6). Apesar de não pertencerem diretamente ao Círculo de Eranos e de apresentarem um objetivo diverso, os integrantes da Filosofia Perene também apresentam uma certa capilaridade dentre participantes de Eranos, tal como Durand (2008a), em função de suas raízes neoplatônicas. Diferentemente de Eranos, cuja primazia era a pluralidade de visões, esses pensadores propõem uma síntese entre as mais diversas tradições

metafísicas, sejam elas ocidentais ou orientais, de modo a relevar, por detrás de uma tradição humana única, um modo de cura ao mal-estar moderno (Faivre, 2010). Apesar dessa diferença de abordagem e finalidade, a Escola Tradicionalista, ao enfatizar o aspecto simbólico das mais diversas tradições metafísicas como meio privilegiado de compreensão, aparece como mais um exemplo de uma necessidade de resgate e de revalorização dos aspectos mais irracionais da existência (Durand, 2008a).

A experiência religiosa, ou seja, os aspectos simbólicos e metafísicos contidos nas tradições, aponta para um vasto campo de possibilidades onde a Alquimia aparece não como única, senão como uma das expressões possíveis dessas tradições. Por se tratar de um modo particular de expressão de uma determinada visão de mundo e, ao mesmo tempo, por representar a unidade metafísica dessa visão, não é possível considerá-la a partir de um ponto de vista isolado. Do mesmo modo que a redescoberta da Alquimia pela psicologia implicou a reunião de diversos fios separados, a visão psicológica da Alquimia leva em consideração essa pluralidade de aspectos como refletindo a necessidade de a psicologia se abrir a essa pluralidade sem reduzi-la a aspectos meramente psicológicos, mas de reconhecer de que modo a expressão simbólica contida na experiência religiosa pode auxiliar na compreensão do fenômeno psicológico de modo geral (Jung, 2011i, p. 27). Há, então, uma necessidade de reconhecer o horizonte do fenômeno e a diversidade de pontos de vista como enriquecedoras a todo o processo. É, portanto, necessário utilizar o conhecimento de outros teóricos que se debruçaram sobre o estudo da Alquimia e do pensamento mitológico para melhor desenvolver o tema. Assim fazendo é possível conseguir traduzir, de maneira mais plena, o valor psicológico que a Alquimia apresenta e de que modo ela se configura como um horizonte de sentido no contexto do pensamento de

Jung, isto é, como modo e linguagem a partir dos quais se torna possível a compreensão mais profunda do fenômeno psicológico mediante uma relação e um vínculo pleno de sentido que encontramos na Alquimia. Para que isso se torne claro, é necessária uma breve descrição dos aspectos mais gerais da Alquimia e com variados pontos de vista, porém complementares, de modo a melhor delimitar o objeto e a metodologia a ser empregada.

Para compreender o significado das imagens e dos símbolos alquímicos que Jung observou retornar sob a forma de sonhos é necessário nos colarmos no centro do modo de pensar do alquimista e participar de seu mundo (Eliade, 1978, p. 12). E esse mundo era o âmbito da metalurgia sagrada, onde as jazidas eram tidas como lugares de manifestação material das divindades e o minério era considerado como sendo a essência divina coagulada sob a forma do metal (Eliade, 1978, p. 35). Assim, o processo de transformação, ou refinamento, pela Alquimia é, portanto, um modo particular de transformação e de libertação da essência divina; e esse processo, desde a concepção da matéria como manifestação de uma essência divina até o modo de como se compreende a transformação, está ancorado em uma determinada relação com o mundo. Essa relação nasce da noção que compreende os metais como gestados pela terra, o metalúrgico como obstetra e o alquimista como acelerador do processo de transformação que é inerente aos metais (Burckhardt, 1971; Eliade, 1978). Essa relação sagrada estabelece uma conexão entre o homem localizado em um mundo pleno de sentido, onde o engenho humano se encontra a serviço da divindade contida no mundo como forma de realizá-la plenamente neste mundo.

É partindo dessa relação de mutualidade entre o homem e um mundo sagrado no qual o homem está localizado que Burckhardt (1971) afirma que o modo particular de



concepção de mundo da Alquimia, sua cosmologia e a relação que ali se estabelece, constitui uma ontologia, uma doutrina a respeito dos entes e do ser, que ocorre mediante uma revelação do deus Hermes, revelação expressa mediante um simbolismo metalúrgico (Burckhardt, 1971, p. 27). Essa revelação ocorre, então, mediante o estabelecimento de uma relação que não é inteiramente objetiva, nem subjetiva; é a expressão desse ponto de encontro entre essas duas perspectivas existenciais e onde o homem se encontra imerso, pois é nessa experiência do mundo como um templo onde o drama cósmico se desenrola, onde o microcosmo (a alma do alquimista) e o macrocosmo (o mundo) se transformam mutuamente na confecção do ouro alquímico (Burckhardt, 1971). Lembramos aqui a experiência de Jung na África (Jung, 1963), onde o contato com a aurora o transportou a um mundo anterior, cujas raízes míticas se tornaram claras sob a forma de uma experiência profundamente pessoal e comovente; o nascimento de Hórus aparece como uma experiência mútua, um encontro entre macrocosmo e microcosmo transformador.

Essa transformação que ocorre na Alquimia ocorre no mundo e a partir do mundo, mais especificamente, a partir da essência divina que possibilita a transformação da matéria e do espírito: “Na grande maioria dos casos, a Alquimia identifica a substância transformadora com o ‘*argentum vivum*’ ou Mercúrio” (Jung, 2011f, p. 144). Em outras palavras, a substância transformadora é o próprio deus da revelação alquímica. Hermes é, ao mesmo tempo, iniciador, agente e transmissor do processo alquímico de transformação da matéria. Desse modo, para os alquimistas, a figura do Hermes-Mercúrio se apresenta de maneira central no processo como um todo, sendo designado como a *anima mundi*, ou a alma do mundo (Jung, 2011f, p. 205–265). Desse modo, Hermes-Mercúrio, tomado na condição de *anima mundi*, se apresenta

como metáfora central para que ocorra a individuação, que significa “[...] tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável” (Jung, 2011g, p. 63).

A correspondência entre a Alquimia e a psicologia se localiza nesse encontro significativo, onde o aspecto psicológico encontra seu correlato em uma relação de mutualidade entre aquilo que é experimentado como interior ao sujeito e aquilo que jaz lá fora, no exterior – um mundo externo que reflete o mundo interno, por assim dizer. É nessa inter-relação entre a correspondência entre a Alquimia e a psicologia analítica que se insere o questionamento norteador deste trabalho de pesquisa. Ao ser compreendida como ontologia, isto é, como um modo de ser e de estar localizado em um mundo constituído de significado, e como abertura psicológica à transformação, a Alquimia se configura mediante uma dupla via que nos possibilita entrever uma relação mútua entre essas facetas diversas. Essa ligação com a psicologia analítica significa uma relação de correspondência feita pelo próprio Jung (2011i), no sentido de ter sido utilizada tanto para estabelecer paralelos entre a maneira de ver o mundo do alquimista quanto no sentido de buscar na Alquimia possibilidades de solução para o mal-estar moderno, esse fruto ruim da separação existente hoje entre a consciência atual e as bases mais profundas da cultura ocidental e que funcionam como sustentáculo desta própria cultura (Jung, 1985, p. 15). Por se apresentarem como irracionais do ponto de vista das conquistas técnicas e científicas, as manifestações encontradas nos mitos e nas religiões, ambos associados ao pensamento que guia a Alquimia enquanto disciplina espiritual, servem como ponto de apoio para melhor compreender o sentido psicológico dos conteúdos que irrompem na consciência.

Partindo dessa relação mútua, retornar à Alquimia significa também retornar à psicologia analítica, onde a primeira serve como horizonte de sentido da segunda. Compreender a Alquimia do ponto de vista de uma ontologia, entretanto, significa tomá-la de um outro ponto de vista, mais adequado à investigação do ser, isto é, eleger um método adequado que nos permita compreender a Alquimia não como um fenômeno puramente psicológico, onde as metáforas são reduzidas a operações mentais isoladas e não-relacionadas a uma realidade circundante, mas uma maneira particular de situar e estar situado em um mundo. Desse modo, faz-se necessária uma ampliação do horizonte da Alquimia e de sua relação com a psicologia analítica, de modo a encontrar os parâmetros adequados para compreender de que modo ela traduz, através da metáfora, uma experiência significativa na qual o sujeito se encontra imerso.

Antes de se eleger um método adequado para realizar esse retorno, torna-se necessário estabelecer um ponto de partida que nos permita definir o método mais adequado. O *como* está atrelado a *o que*, na medida em que a proposta é retornar ao fenômeno e não o reduzir por força de categorias e de conceitos que lhe sejam alheios. Desse modo, faz-se necessário haver uma definição mais clara do elemento central da transformação alquímica, o Mercúrio.

## 2.2 Hermes-Mercurius

Tomar o Mercúrio como metáfora central da transformação torna necessário compreender o lugar da metáfora no pensamento alquímico. Como mencionado anteriormente, as operações alquímicas são descritas de maneira metafórica, onde ocorre a transformação mútua do alquimista e da matéria. Essa maneira particular de revelar os ensinamentos alquímicos, sua linguagem obscura e a presença de figuras fantásticas, tudo está diretamente associado à noção da Alquimia como uma ontologia

revelada por Hermes, ou seja, como um modo de localizar o ser do homem em um cosmos ordenado e, ao mesmo tempo, um conhecimento e um norteamento nele a respeito dele. Tal associação necessita de esclarecimento, pois é a partir dessa associação entre a ontologia e a metáfora alquímica que se pode apontar a centralidade de Hermes-Mercurius no processo alquímico como um todo.

Como afirma Burckhardt (1971, p. 77), a Alquimia pode ser considerada como uma ontologia a partir do momento em que situa o homem e estabelece uma relação particular com o mundo, cuja realidade da experiência vivida, isto é, uma experiência que atravessa o sujeito como um tudo é expressa metaforicamente por ser a única maneira possível de traduzir essa realidade e essa relação de maneira precisa. Como revelação de Hermes, a Alquimia se coloca como uma ontologia e um modo de compreender a realidade como fruto dessa revelação, portanto a necessidade de expressão através da metáfora. Expresso de outra maneira, a Alquimia, na condição de ser a expressão de uma revelação, é um modo particular de compreender a manifestação da realidade, cuja tessitura é entremeada pelo contato imediato com o aspecto sagrado, próximo do sentido de numinoso – isto é, irracional, porém profundamente significativo e pleno de sentido. Esse aspecto se apresenta a partir da relação de correspondência entre os corpos celestes e os metais, expressões coaguladas das qualidades divinas que definem a essência dos corpos celestes.

É esse duplo aspecto da visão de mundo que constitui a Alquimia como revelação de Hermes e que estabelece o metal líquido mercúrio como elemento principal da transformação dos metais. Como observa Jung (2011i), “[...] quando o alquimista fala do Mercurius, está se referindo exteriormente ao mercúrio e interiormente ao espírito criador do mundo oculto ou cativo na matéria” (Jung, 2011i, p.

312). Esse modo de compreender a matéria como unidade e multiplicidade de maneira simultânea é resultado da própria revelação hermética transmitida ao alquimista. Esse duplo entender aponta para a relação de unidade entre a parte e o todo universal, isto é, o Mercurius

[...] é o divino Hermes alado que se manifesta na matéria, deus da revelação, senhor do pensamento e psicopompo por excelência. O metal líquido do “*argentum vivum*”, do mercúrio, era a substância maravilhosa que exprimia com perfeição a natureza do *στίλβων*, daquilo que brilha e vivifica interiormente (Jung, 2011i, p. 312).

Essa característica do mercúrio alquímico se apresenta como verdade revelada ao alquimista, onde Hermes revela a si mesmo contido na matéria, como aspecto divino da criação. Podemos pensar aqui que o que Hermes revela ao alquimista é esse duplo aspecto da matéria, que pode ser expresso apenas em metáforas por apresentar o aspecto múltiplo da matéria a partir de uma unidade: a presença de uma mesma essência nos corpos celestes acima e as qualidades divinas dos metais abaixo; do mesmo modo, revela a mesma essência no microcosmo do alquimista em relação ao macrocosmo universal, no qual o alquimista se encontra situado.

No pensamento alquímico, Mercurius apresenta essa relação de dualidade da alma

[...] por um lado, a alma racional (*anima rationalis*) e imortal dada por Deus Pai ao homem, distinguindo-o dos animais e, por outro, a alma da vida (mercurial), que, ao que tudo indica, está ligada à *inflatio* ou *inspiratio* do Espírito Santo: o fundamento psicológico dos dois tipos de fontes de iluminação (Jung, 2011c, p. 227).

O predicado στίλβων (*stilbon*) refere-se a uma qualidade do mercúrio alquímico que o torna idêntico ao deus Hermes, sendo utilizado para se referir ao planeta Mercúrio em sua rota celeste, significando “o resplandecente” e também tintura ou esmalte, utilizado nos processos alquímicos (Liddel, Scott, Jones, & McKenzie, 1996, p. 690 e 1640). Como deus oculto que revela a si mesmo em sua resplandescência, o Mercurius é ao mesmo tempo o planeta que percorre a abóbada celeste, o metal líquido utilizado nas transformações ocorridas no laboratório e o próprio deus Hermes, revelado na matéria. Em função da maneira particular de compreensão da realidade, onde a manifestação de uma qualidade material aponta para a presença da divindade que compartilha dessa mesma essência, o Mercurius é o próprio Hermes, podendo ser referido tanto como Mercurius, Mercúrio (planeta), quanto Hermes-Mercurius para designar os múltiplos significados de suas diversas maneiras de se revelar ao longo do processo.

Como resplandecente, Hermes-Mercurius é portador da *lumen naturae* que emana da própria matéria no sentido de revelação da verdade divina.

Mercurius, a luz da natureza que se manifesta, também é fogo do inferno, o qual, prodigiosamente, nada mais é que uma composição ou um sistema do superior, isto é, das forças celestes no inferior, ou seja, no âmbito ctônico deste mundo material que, desde S. Paulo, é considerado como o domínio do diabo (Jung, 2011c, p. 222).

O Mercurius serve tanto como luz divina quanto como fogo profano, no sentido aqui de realizar a ligação entre os dois mundos, permitindo ao alquimista perceber na matéria seu aspecto divino oculto na matéria vulgar. O Mercurius, entretanto, não é identificado como elementos que são opostos; mais importante que isso, é justamente o elemento que apresenta a maneira particular de as oposições se vincularem e circularem,

por isso uma das representações do mercúrio alquímico é o Uróboro (Jung, 2011i, fig. 147). O Uróboro circula na medida em que “[...] engravida, gera, dá à luz, devora e mata a si mesmo e também ‘se enaltece a si mesmo’” (Jung, 2011c, fig. 237).

Esse aspecto circular do Hermes-Mercurius pode ser representado ora como trindade, ora como quaternidade, este último por reunir em si mesmo os quatro elementos clássicos: terra, água, fogo e ar (Jung, 2011i, p. 38). Enquanto o Hermes-Mercurius se manifesta a partir de características elementares isoladas (como água, fogo, terra e ar), ele também é o próprio movimento de transformação entre um elemento e outro, regendo o movimento ritual alquímico. Os quatro elementos formam um quadrado e as transformações ocorridas na Alquimia seguem um padrão circular, da direita para a esquerda, que configuram ao mesmo tempo as etapas da transformação da matéria quanto delimitam o círculo sagrado onde o alquimista realiza as operações alquímicas (Jung, 2011i, p. 188). O aspecto circular dos símbolos que expressam o Mercurius, o método que conduz o alquimista do começo ao fim da obra, e a própria linguagem do alquimista, é denominado de *circum-ambulação* (*circum ambulatio*).

O aspecto circular se apresenta como característica central do Mercurius, pois ele “[...] encontra-se no início e no fim da obra. É a “prima matéria”, o “caput corvi”, a “nigredo”. Como dragão, devora-se a si mesmo e como dragão morre para ressuscitar sob a forma do lápis. É o jogo de cores da “cauda pavonis” (cauda do pavão) e a separação nos quatro elementos. É o hermafrodita, o ser primordial, o qual se divide, formando o par clássico de irmão-irmã, e se unifica na “coniunctio”, a fim de aparecer de novo ao fim sob a forma radiante do “lumen novum” (nova luz), do lápis. É metal e não obstante líquido, matéria e, no

entanto, espírito, frio porém ígneo, veneno que é medicamento, *um símbolo unificador de opostos* [grifo do autor]” (Jung, 2011i, p. 313).

O aspecto múltiplo do Mercurius se apresenta de maneira obscura, onde suas diversas qualidades aparecem de maneira contraditória, cujo cerne parece resistir a uma definição única e clara, pois não se apresenta como um objeto único, manifestando-se de maneira múltipla ao longo das diversas etapas da obra alquímica. A própria tentativa de se definir o Mercurius apresenta-se de maneira circular ao estar presente nas diversas esferas que compõem a Alquimia, estando presente de maneira oculta na matéria, como guia do método e ressurgindo na meta da obra.

A simultaneidade de aspectos que se revelam através do Mercurius está relacionada à maneira particular de compreensão da realidade na qual a Alquimia nasce. Como mencionado anteriormente, essa maneira de ver o mundo é indissociável da presença da divindade como imediata à existência. A circularidade do Hermes-Mercurius é uma manifestação direta desse aspecto ontológico, onde o homem e a natureza estão localizados no centro de diversas esferas que são influenciadas e influenciam umas às outras (Burckhardt, 1971, p. 50). A esfera celestial, onde se encontram as essências divinas, corresponde à esfera terrestre onde essas essências tomam corpo, que corresponde à esfera do homem, onde a alma humana compartilha a mesma essência divina que emana das esferas mais elevadas. O Mercurius é, ao mesmo tempo, a centelha divina contida na alma humana que a vincula ao aspecto mais elevado da existência e elemento mais básico e profano, que necessita de purificação para realizar a si mesmo (Jung, 2011c, p. 255).

O refinamento do Mercurius da *prima materia* transmutada no ouro alquímico descreve o mesmo trajeto que ocorre na esfera divina, onde é o divino Hermes que serve



de guia para a trajetória circular dos astros. Essa trajetória circular se assemelha a uma espiral dupla, simbolizado no caduceu hermético que, por sua vez, é o próprio eixo do mundo. Em seu aspecto mais elevado, o Mercurius alquímico é a *anima mundi* por ser o próprio eixo no qual a realidade se move e a revelação de Hermes é justamente a revelação da presença divina contida nos aspectos mais banais da existência. Essa presença e a multiplicidade de formas manifestas na matéria do Mercurius indicam a multiplicidade, manifesta no plano terreno, da unidade divina presente na alma humana (Burckhardt, 1971, p. 41–44). O pensar hermético é o que nos permite pensar o mundo de forma que ele seja, ao mesmo tempo, o mais baixo plano existencial e, concomitantemente, idêntico à esfera divina. Em outras palavras, o Mercurius e suas diversas manifestações se apresentam como maneira específica de vinculação do homem com o mundo, guiando o homem em seu caminho espiral na direção de uma verdade ao mesmo tempo oculta e manifesta da realidade na qual ele está situado.

Essa vinculação do alquimista com o mundo a partir do Hermes-Mercurius oculto na matéria nos retorna à maneira particular de compreensão do mundo onde a Alquimia não é senão uma entre diversas manifestações. Ao associar a metalurgia antiga à Alquimia como manifestação de um mesmo princípio, Eliade (1978) aponta para uma gênese comum entre ambas que é mais ampla e as contém como manifestações singulares de uma visão de mundo que as fundamenta. Isto é, as diversas associações acompanhadas das representações simbólicas se apresentam como produto de uma maneira de se pensar a realidade particular, alicerçada na linguagem mitológica (Eliade, 1978, p. 50).

Nesse modo de pensar, a Natureza e o homem não eram separados radicalmente, em termos de oposição entre cultura e natureza; antes, a própria manifestação do

engenho humano se dava em continuidade à Natureza. A linguagem mitológica e o pensamento mítico fundamentam tanto a metalurgia quanto a Alquimia. Esse pensamento estabelece o paralelo feito entre a terra como útero que gesta os minerais de maneira similar à que ela gesta as formas vegetais; a Obra alquímica seria uma continuação e uma aceleração dessa propriedade natural da terra enquanto útero gerador da divindade, a presença do alquimista como artífice da própria Natureza e manifestação direta dela mesma (Eliade, 1978, p. 52).

Como manifestações da essência divina na matéria, os metais se apresentam como a própria divindade por compartilharem características comuns com as essências divinas manifestas no firmamento. Essa maneira de compreender a realidade é a revelação de Hermes ao alquimista, fundamentando sua visão de mundo e o método a partir dessa revelação: a possibilidade do intelecto humano de perceber o deus oculto na matéria, manifesto em suas propriedades físicas (Burckhardt, 1971, p. 41).

A percepção do intelecto guiada pela revelação de Hermes não é a mesma que entendemos nos dias de hoje como cognição de uma consciência separada de um objeto, mas a imaginação do alquimista que age na execução da obra. A imaginação, ou *imaginatio*, como método revelado para se realizar a transformação da matéria

[...] é uma evocação ativa de imagens (interiores) “secundum naturam” (segundo a natureza) e constitui uma verdadeira função do pensamento ou do poder de representação, que não tece fantasias aleatórias, sem meta ou fundamento; [...] mas procura captar a realidade interior por meio de representações fiéis à natureza (Jung, 2011i, p. 181).

A imaginação, tomada como percepção e criação de imagens internas de maneira a corresponder à natureza, é revelada como apreensão da realidade oculta na

matéria. Como mencionado anteriormente, o aspecto interior do homem corresponde, de maneira direta, ao exterior do mundo, então a criação e a manifestação dessas imagens são também maneiras através das quais o mundo manifesta a sua essência oculta. Através dessa relação de correspondência é que age a imaginação, também chamada de pensamento do coração pelos alquimistas (Jung, 2011c, p. 178), onde a Natureza aérea do Mercurius como *lumen naturae* ilumina a escuridão da matéria “inferior” e possibilita a transformação vertical, na direção da essência divina.

O trabalho de transformação da matéria na Alquimia então não trata somente de representar transformações entre reagentes químicos de maneira simbólica. O pensamento do coração corresponde, de maneira bastante próxima, àquilo que Jung (2011j) denominou de pensamento-fantasia e corresponde à imaginação do alquimista, compreendendo a transformação da matéria como estágios de libertação através das diferentes manifestações do mercúrio que atravessam os quatro elementos mediante esse livre imaginar. Desse modo, o Mercurius contém em si mesmo princípios contraditórios: como metal líquido, tem natureza úmida; como fogo, revela a verdade inscrita no coração do alquimista; ao ocultar o brilho do ouro, oculta e revela a essência divina; e, como ar, é o πνεῦμα (*pneuma*) ou νοῦς (*nous*), cuja essência é compartilhada com alma humana e possibilita a relação entre o homem e o divino; o espírito contido na matéria é a *scintilla* (centelha) que permite ao pensamento do coração ver a luz na escuridão e é a própria consciência humana (Jung, 2011f).

A transformação da matéria, por se apresentar como produto da função criadora de imagens e se apresentar através de imagens que a própria Natureza apresenta, não deve ser, então, entendida de maneira literal. A meta da Alquimia em transformar o chumbo em ouro carrega consigo um sentido diferente. O ouro alquímico é diferente do

ouro comum e isso assim é justamente por se tratar muito mais de uma noção de totalidade expressa qualitativamente pelo ouro do que por seu valor econômico (Burckhardt, 1971, p. 12). Assim, portanto, a transformação dos metais serve como metáfora que guia a imaginação em direção à meta de se chegar à essência divina que é manifesta no ouro como expressão última da totalidade sagrada presente na matéria. Os processos químicos servem como metáfora para o processo de sofrimento através do qual a alma humana se transforma, metáfora entendida dentro dessa relação de correspondência cósmica na qual a alma humana é constitutiva do cosmos divino.

Como observa Jung (2011i), o homem, como extensão da Natureza, é guiado pela própria essência divina presente no mundo. A meta expressa através da transformação da *prima materia* em ouro serve, na verdade, como metáfora para a redenção da matéria, isto é, a libertação do deus oculto na matéria através dos procedimentos alquímicos. Essa redenção ocorre de uma dupla maneira, onde o homem “[...] é simultaneamente o que deve ser redimido e o redentor [grifo do autor]” (Jung, 2011i, p. 326). Essa maneira dupla de condução da obra visa obter a libertação da *anima mundi* oculta na matéria, cuja meta é simbolizada pelo ouro. Ou seja, a meta se apresenta através de uma multiplicidade de significados onde a produção do ouro é apenas uma das metáforas que expressam a meta da redenção da matéria a partir da libertação do aspecto divino contido na escuridão primeira, iluminada pelo pensamento do coração e pela circulação da imaginação em torno do centro.

Essa circulação promovida pelo Mercurius como *anima mundi* envolve e necessita do homem como um todo, não podendo ser reduzida a uma noção simplesmente mental ao designar a imaginação como método para a realização do trabalho de redenção. Nesse sentido, a revelação de Hermes situa o homem no cosmos

não apenas compartilhando a essência aérea (*pneuma*) da divindade, mas compartilhando a mesma essência daquilo que transforma, pois “[...] a matéria que contém o segredo divino encontra-se em toda parte, inclusive no corpo humano” (Jung, 2011i, p. 333). O sacrifício necessário para a redenção, no sentido de tornar sagrado, consiste em uma experiência encarnada que implica a unidade do homem e o cosmos; a metáfora alquímica e a imaginação então consistem em compreender o homem como unidade indivisível, não havendo separação entre mente e corpo, entre o homem e o mundo.

A natureza múltipla do Mercurius alquímico apresenta-se como fator central da Alquimia por estar presente durante todo o processo de transformação da matéria como a manifestação de diversos níveis de experiência. Como mencionado anteriormente, o Mercurius aparece como possibilidade de vínculo significativo, como mediador entre o homem e o mundo, sem o qual a matéria é apenas matéria e o mundo se reduz a mera geografia. Esse vínculo, entretanto, não é um dado imediato de uma experiência, apresentando sempre uma característica de exigência por parte do adepto à transformação; o Mercurius é fugidio e exige concentração e só assim auxilia no processo (Jung, 2011i, p. 180). Dito de outro modo, tomar o Mercurius como objeto central significa retornar a esse vínculo cuja característica fugaz se dá tanto por uma certa resistência da divindade em se apresentar de maneira completa quanto pela característica própria da sabedoria mística que fundamenta a Alquimia, onde a divindade está sempre presente e, ao mesmo tempo, oculta, revelando-se a si mesma a partir de Hermes.

O objetivo desse retorno à Alquimia a partir do Mercurius significa retornar a um modo particular de se vincular ao mundo como lugar privilegiado de redenção, lugar

privilegiado do resgate de sentido através da experiência viva. Isto é possibilitado pelos aspectos metafísicos que fundamentam a Alquimia, que, nesse contexto, fornecem um sentido às diversas expressões metafóricas sem desvalorizar o seu aspecto irracional, faceta constitutiva da experiência humana e sem a qual o seu sentido se perde. Esse aspecto abrangente da Alquimia apresenta ramificações que encontram ressonâncias em diversas áreas do conhecimento. A polissemia de seus elementos constituintes fornece elementos que nos auxiliam a ressaltar a importância da interdisciplinaridade, porém, para abordá-la, é necessário realizar um recorte apropriado, um recorte que privilegie alguns elementos sem perder de vista a profunda interdependência existente entre a parte e o todo. Dessa maneira, a Alquimia se apresenta mais próxima de um horizonte de sentido cuja capilaridade interdisciplinar serve como pano de fundo a partir do qual essas características nos auxiliam a ressaltar esses elementos como constituintes do pensamento de Jung, o qual, conforme mencionamos anteriormente, encontrou na Alquimia uma ressonância e uma resposta adequadas para o mal-estar atual (Jung, 2011h; Shamdasani, 2004).

A experiência do Mercurius se apresenta como uma série de antinomias que possibilitam a abertura a diversos sentidos. Tomar a Alquimia como horizonte de sentido em Jung como pano de fundo para realizar uma ampliação da metáfora do Mercurius como um modo de experiência de encontro entre o indivíduo e o mundo significa levar em consideração o papel interdisciplinar da Alquimia no pensamento junguiano, onde o simbolismo alquímico é mais adequadamente compreendido como modo de expressão de algo vivido. Quando Burckhardt (1971) exprime a totalidade da Alquimia como uma ontologia, está apontando para esse aspecto vivido, percebido também por Jung, porém expresso de diferentes maneiras: a partir das similaridades

com a própria experiência pessoal como a registrada no *Livro Vermelho* (Jung, 2015) e em sua experiência na África (Jung, 1963); como modo de encontrar uma linguagem adequada para reunir as antinomias constituintes do pensamento Ocidental, como a divisão entre corpo e mente e o materialismo epistemológico das ciências (Dourley, 2011); e como modo de compreensão mais profundo dos aspectos coletivos de nossa cultura a partir de um ponto de Arquimedes adequado a partir do qual se torna possível uma avaliação objetiva das manifestações individuais e coletivas desenraizadas pela modernidade (Haaning, 2014).

De modo geral, o elemento contido na Alquimia, e que possibilita a reunião desses diversos fios que constituem esse horizonte, é o elemento metafórico a partir do qual os símbolos da Alquimia revelam seu sentido mais pleno como vínculo entre homem e mundo. O Mercurius como metáfora, tanto para o processo de individuação quanto de seus elementos constituintes, expressa, mediante uma linguagem poética, algo que ocorre de maneira inseparável de um contexto, uma experiência que se apresenta ao sujeito e o arrasta ao longo do processo de transformação de sua personalidade e também de seu modo de estar no mundo. A metáfora e o símbolo servem como modo mais adequado de expressão desse processo ao caracterizar o Mercurius através de sentidos e de qualidades que, do ponto de vista estritamente racional, são contraditórias, mas em termos de experiência fornecem um sentido e um caminho: como psicopompo, ele conduz o processo, e, como agente da revelação, revela um sentido antes encoberto mesmo nos descaminhos, nos equívocos e nos enganos que ocorrem em uma abertura que vincula, em oposição a uma interioridade isolada em si mesma, cuja melhor expressão se encontra na figura misteriosa de Hermes-Mercurius, cuja presença retira o sujeito de seu isolamento e o impele em direção ao mundo (Kerényi, 2015b).

Esse caráter paradoxal da experiência do Mercurius como guia, ao mesmo tempo em que revela o caminho e revela aquilo que está oculto, confunde e engana os desavisados e sua ubiquidade no processo de transformação. Esse caráter da experiência vivida expresso pela metáfora é ambíguo porque a totalidade não pode ser circunscrita apenas por conceitos ou localizada como pertencente a um dos polos que formam esse vínculo com o mundo, seja ele localizado no sujeito ou em objetos que compõem o mundo. Assim, a metáfora apresenta, através de sua polissemia constitutiva, as diversas facetas de uma experiência irreduzível, um vínculo com o mundo que torna tangíveis os aspectos invisíveis dessa experiência e, ao mesmo tempo, possibilita um conhecimento abstrato dos elementos sensíveis que a constitui. O vínculo revelado se apresenta como inseparável da noção de individuação, se revela como intencionalidade, isto é, como modo de se vincular e de se dirigir ao mundo, descrita a partir da metáfora. Como observa Levin (2005), a metáfora significa justamente essa relação entre o homem e o mundo, ou seja, a metáfora é o recurso de linguagem para descrever o mundo tal como ele se apresenta para um sujeito e a maneira particular como o sujeito visa o mundo, em uma mutualidade participativa e encarnada. Antes de ser apenas recurso de linguagem, a metáfora possibilita o retorno dessa visada no mundo como templo, onde o alquimista participava da criação e transformação das essências divinas de maneira total: a *prima materia* como Mercurius é também corpo e esse corpo participa de um mundo que é necessariamente sagrado (Jung, 2011i, p. 338). É necessário, portanto, adotar uma metodologia que leva em consideração a necessidade de uma linguagem adequada para traduzir essa experiência de modo a ressaltar os seus aspectos constitutivos e que não a reduza a uma conceituação vazia. Realizar uma leitura fenomenológica do Mercurius, no sentido da descrição de uma experiência vivida e expressa de maneira simbólica,



tendo como horizonte de sentido a Alquimia, isso serve como maneira de resgatar os aspectos do pensamento de Jung que se abrem à abordagem interdisciplinar, de modo a melhor esclarecer o sentido que a Alquimia apresenta em sua obra.

### **2.3 Horizontes de sentido e compreensão de Jung**

Para definir uma metodologia de modo a ampliar a compreensão de como podemos entender a Alquimia como horizonte de sentido em Jung através da metáfora do Mercurius, devemos levar em consideração os aspectos interdisciplinares do pensamento de Jung. Por se tratar de uma articulação entre epistemologias distintas, e de modo a adequar o método ao objeto de estudo, definir o método significa definir de que modo é possível ampliar a compreensão do símbolo e da metáfora na Alquimia como expressão desse horizonte. Partindo do aspecto interdisciplinar do pensamento junguiano e da importância do Círculo de Eranos em seu pensamento, essa ampliação ocorre mediante diversos pontos de vista que se complementam, destacando diversos aspectos do símbolo e da metáfora que permitem estabelecer um retrato mais aberto a partir da qual podemos entrever de que modo se traduzem como a expressão de uma experiência plena de sentido. Em consonância com essa necessidade de diálogo interdisciplinar, e de observação dos aspectos simbólicos que podem ser traduzidos como uma experiência viva, alguns conceitos da fenomenologia serão utilizados de modo a fornecer uma linguagem moderna a essa experiência, tanto em função da importância da experiência para a construção do conhecimento, quanto em função de sua capilaridade e influência no Círculo de Eranos.

Mencionar Eranos como ponto de partida tem como objetivo sublinhar, do ponto de vista histórico, o caráter interdisciplinar do pensamento de Jung e de que modo ele se deu de forma mais direta, a partir das reuniões anuais do Círculo de Eranos. É a partir

desse encontro entre diversas epistemologias ao redor de um tema comum, cujo alcance e influência no pensamento de Jung foram bastante significativos, que podemos melhor localizar a maneira de realizar essa interlocução. De modo geral, a relação entre o pensamento de Jung e a fenomenologia é bastante complexa, havendo diferenças epistemológicas importantes, ao mesmo tempo em que existem diversos pontos de contato que possibilitam a utilização de alguns conceitos-chave da fenomenologia como ferramentas conceituais úteis que facilitam e promovem uma compreensão mais ampla de seu pensamento.

Como mostram Lima & Diogo (2009), o ponto de contato entre ambas as disciplinas ocorre de maneira mais clara a partir de uma semelhança de postura diante do fenômeno, valorizando a experiência como ponto primordial de contato com o objeto de investigação. Essa semelhança, próxima da necessidade de compreensão (*Verstehen*) que mencionamos anteriormente, caracteriza, de modo geral, a ambas as posturas, em especial a fenomenologia, conforme veremos adiante. É essa postura em comum a ambas as abordagens com relação à experiência que as aproxima, apesar de eventuais divergências filosóficas. Os caminhos pelos quais essa interlocução se torna possível são vários. Brooke (1991) realiza essa interlocução partindo do ponto de vista epistemológico, sublinhando a importância da experiência vivida para ambas como ponto de aproximação. Nesse sentido, o pensamento de Jung estaria mais próximo de autores como Martin Heidegger (1889-1976) e de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) em termos conceituais, ao compreender a psique como local privilegiado da experiência. De modo similar, Smythe & Baidala (2012) comparam a hermenêutica simbólica de Jung, ou o método de amplificação, e o comparam ao método hermenêutico heideggeriano, notando suas similaridades, como forma de melhor

esclarecer de que modo o pensamento de Jung se encaixa dentro da tradição maior da hermenêutica.

A similaridade metodológica entre Jung e a fenomenologia também é apontada por Brooks (2011), onde a crítica ao cartesianismo aparece como pano de fundo para a elaboração tanto da proposta das diversas correntes da fenomenologia quanto da elaboração do método comparativo de Jung. Ambos partilham de uma mesma necessidade de quebra e de retorno ao fenômeno, da necessidade da elaboração de uma linguagem apropriada para a expressão dele como elemento vivido. É interessante notar, entretanto, que o contato de Jung com a fenomenologia foi bastante limitado e controverso, havendo diversas críticas com relação ao que considerava uma linguagem demasiadamente esquizofrênica para descrever algo que ele mesmo já havia descrito (Jung, 1973, p. 273). Apesar dessa relação muitas vezes controversa, o diálogo entre a psicologia analítica e a fenomenologia ainda é possível em função da similaridade fundamental de necessidade de compreensão do fenômeno (Brooke, 1991; Brooks, 2011; Lima & Diogo, 2009).

É essa base em comum para a utilização de alguns conceitos da fenomenologia como ferramenta metodológica. É no Círculo de Eranos em que há o encontro fértil entre a psicologia analítica e a fenomenologia, em especial os autores associados à fenomenologia da religião, em função de seu objeto em comum: o símbolo como ponto de encontro e objeto a partir do qual é possível um resgate do aspecto irracional da cultura Ocidental de modo geral (Carvalho, 1998). O resgate do simbólico ocorrido em Eranos a partir de um diálogo interdisciplinar onde o pensamento de Jung e a fenomenologia se encontram nos fornecem tanto a possibilidade de uma articulação quanto um caminho com o qual abordar o tema do Mercurius como algo vivido,

utilizando para isso uma linguagem que permita trazer à tona esses aspectos. Em virtude do escopo desta reflexão, torna-se necessário o resgate de alguns conceitos centrais da fenomenologia e de que modo podemos, partindo do símbolo e do simbólico tal como compreendido em Eranos, localizar essa interlocução metodologicamente.

Assim, o encontro entre a fenomenologia e a psicologia analítica se dá mediante o uso do símbolo e de sua importância dentro do contexto interdisciplinar que promoveu, em primeiro lugar, esse encontro entre várias disciplinas. Abordar o Mercurius como metáfora a partir da qual realizar uma ampliação do horizonte de sentido da Alquimia no pensamento de Jung nos leva utilizando alguns conceitos da fenomenologia, nos leva, em primeiro lugar, a uma revisão desses conceitos básicos da fenomenologia de modo geral, para que, a partir deles, se torne possível circunscrever, a partir de um tema geral mais comum, um recorte satisfatório que guie o processo de investigação. Partindo da noção de intencionalidade para a fenomenologia, para depois retornar ao nosso objeto através de uma linguagem fenomenológica, torna-se possível destacar a possibilidade de caminhos a serem seguidos. Os conceitos utilizados são bastante amplos, uma vez que a fenomenologia, apesar de encontrar suas raízes em Husserl, se desdobra em diversas outras “fenomenologias” (Dartigues, 1992). Desse modo, retomar os conceitos centrais da fenomenologia se dá a partir de seus aspectos mais gerais, fornecidos por Sokolowski (2000), que parte da radicalidade da intencionalidade da consciência como aspecto central da fenomenologia. A partir dessa conceituação mais geral, torna-se possível realizar os apontamentos necessários para melhor localizar qual desdobramento da fenomenologia é o mais adequado para abordar nosso objeto de estudo.

A noção de intencionalidade é central para a fenomenologia. Como mostram Andrade & Holanda (2010), a fenomenologia é um movimento filosófico nascido a partir de Husserl e que tem como proposta central o retorno ao fenômeno tal como ele se apresenta. Nesse sentido, a noção de intencionalidade, tal como proposta por Husserl, é central para a compreensão fenomenológica ao propor uma nova concepção de consciência em oposição à concepção dualista do mundo. Se, na visão dualista, a consciência tinha acesso apenas indireto ao mundo, sendo mediada pela senso-percepção, a consciência como intencional tem como fundamento a centralidade da experiência imediata da consciência com relação ao fenômeno tal como este se apresenta a ela. A fenomenologia, então, tem como aspecto central na construção do conhecimento a experiência vivida, anterior à conceituação (Holanda, 2006). Retornar à experiência vivida anterior a conceitos significa um retorno às coisas mesmas, onde a consciência já não é mais isolada do mundo, mas participa ativamente nele e por ele é influenciada (Andrade & Holanda, 2010; Holanda, 2006). Isto é, a consciência do fenômeno não é apenas mais uma representação conceitual deste, mas se dá a partir do modo particular como o fenômeno se apresenta à consciência, em uma mútua relação onde um engendra o outro.

O retorno à realidade do fenômeno como experiência vivida como proposta central da fenomenologia se apoia na intencionalidade da consciência com desdobramentos epistemológicos importantes para que seja possível a constituição de um conhecimento positivo acerca do fenômeno vivido. Para que seja possível a visada do fenômeno por parte da consciência, são necessários também conceitos que indiquem a metodologia através da qual a consciência intencional visa o objeto de maneira a captar sua essência. Desse modo, o conceito de intencionalidade é indissociável do

conceito de redução fenomenológica (*epoché*) e de mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Esses três conceitos são mutuamente dependentes, compondo a base tríplice do método fenomenológico (Gomes de Castro & Gomes, 2011). Para compreender o Mercurius como vínculo a partir da noção de intencionalidade, é necessário também compreender de que maneira a intencionalidade da consciência se articula com a redução fenomenológica e com a noção de mundo-da-vida.

A relação de interdependência mútua desses três conceitos se torna mais clara ao tomarmos as descrições dos modos de intencionalidade descritas por Sokolowski (2000), onde a intencionalidade é para a fenomenologia uma característica fundamental da consciência. A consciência não é algo que existe em si mesma, mas é sempre consciência de algo, sempre visando um dado objeto. Os modos de intencionar o objeto, entretanto, variam na medida em que a consciência que se tem de um objeto material, presente ao sujeito que o visa, é diferente da intencionalidade quando se lembra de um dado objeto. No primeiro exemplo, a intencionalidade se caracteriza por sua presença e, no segundo, a intencionalidade se dá a partir de sua ausência. Entretanto, o que caracteriza os modos de intencionalidade é a multiplicidade do modo de se intencionar o objeto e a multiplicidade de maneiras de o objeto se apresentar à consciência em seus diversos modos de ser intencionado, como presenças e ausências simultâneas que se apresentam como elementos constitutivos de sua essência (Sokolowski, 2000, p. 15–18).

A intencionalidade da consciência não se resume apenas ao aspecto cognitivo, apresentando variações conforme o que está visando, marcando assim o modo particular de vínculo estabelecido entre o sujeito e o mundo. Esse vínculo, por se tratar de uma experiência vivida, ocorre justamente como maneira constitutiva do homem de se estar

no mundo; a intencionalidade da consciência não é algo abstrato, mas ocorre no mundo-da-vida (*Lebenswelt*), isto é, no mundo que se apresenta ao sujeito através dos modos de intencionalidade da consciência, constituído de uma rede de significados preexistentes que se revelam como mundo. A consciência, por estar imersa neste mundo, encontra-se imersa nessa rede de inter-relações que a antecede. Essa atitude da consciência é chamada de atitude natural, ou pré-reflexiva, em oposição à atitude fenomenológica (Andrade & Holanda, 2010; Gomes de Castro & Gomes, 2011).

A fenomenologia, ao propor o retorno às essências do fenômeno, a partir da centralidade da intencionalidade da consciência em suas diversas modalidades, necessita, como elemento metodológico norteador, voltar-se ao fenômeno tal como ele se apresenta à consciência. Isso significa realizar uma reflexão a respeito da maneira particular como o objeto é intencionado, no sentido de eliminar as preconcepções que ocorrem na atitude natural. Embora o próprio aparecimento do fenômeno aponte para a sua essência como modo de sua apresentação, é necessária uma mudança da atitude natural (pré-reflexiva) para uma atitude fenomenológica e, para que isso seja possível, é necessária a realização de uma redução fenomenológica (Andrade & Holanda, 2010; Sokolowski, 2000). Para Sokolowski (2000, p. 49–54), a redução fenomenológica consiste em colocar entre parênteses as preconcepções a respeito do objeto intencionado, no sentido tanto de visar o objeto tal como ele se apresenta à consciência despido de conceituações anteriores, como também realizar uma reflexão relativa às diversas maneiras através das quais o objeto é intencionado. Segundo Andrade & Holanda (2010), a *epoché* enquanto tal apresenta-se como impossibilidade de ser realizada de maneira total, porém possibilita o estabelecimento de uma reflexão que

permite um retorno ao fenômeno de maneira mais fidedigna, no sentido de permitir à consciência a captação das invariâncias do fenômeno, ou sua essência.

O contato com a realidade, partindo da intencionalidade da consciência, apresenta-se de maneira contextual, significando a multiplicidade de maneiras possíveis de vínculo com o mundo e diversas maneiras com que as essências se apresentam. No contexto da Alquimia, a imaginação que guia o alquimista, como maneira de vinculação realizada através de uma revelação de Hermes, se apresenta como contexto através do qual o mundo se apresenta de maneira simbólica, expresso mediante metáforas. A imaginação, como vínculo com o mundo, em nossa sociedade marcada pelo progresso científico e pensamento técnico, acaba por reduzi-la a um epifenômeno ou a um erro do pensamento racional ou até mesmo fuga da realidade (Durand, 2002, p. 29). Do ponto de vista fenomenológico, como assinala Ricoeur (1959), a imaginação se apresenta como intencionalidade expressa pela emergência do símbolo e expressa como metáfora relativa a três zonas privilegiadas: nas hierofanias, na esfera do onírico e na esfera da poesia.

A intencionalidade simbólica que é característica da Alquimia se apresenta como continuidade entre as três esferas. A imaginação alquímica possibilitada pelo Mercurius não se apresenta como erro ou fuga, mas uma relação poética com a realidade, cujo sentido pode ser apenas compreendido de modo indireto e parcial, onde a expressão metafórica utilizada pelo alquimista é uma revelação de uma realidade oculta na matéria, e o vínculo estabelecido se dá através de uma continuidade entre a consciência desperta e a esfera onírica. Para o alquimista, o voûç (*nous*) do Mercurius revelava-se tanto em sua manifestação material quanto através dos sonhos (Jung, 2011i, p. 319), havendo, portanto, um privilégio da imaginação como reveladora de uma realidade mais



profunda. Esse pensamento por analogias, onde elementos diversos são associados a partir de relações de similaridades, que caracteriza a intencionalidade simbólica, que reúne consigo a revelação divina, os sonhos e a poesia, configura a revelação de Hermes não apenas como um equívoco do pensamento, mas a revelação de uma maneira de ser. O pensamento por analogias expresso na metáfora alquímica manifesta-se como ontologia poética, pois “[...] perceber, contemplar, ver o semelhante, tal é, no poeta, é claro, mas também no filósofo, o lance de gênio que reunirá o poeta à ontologia” (Ricoeur, 2005, p. 49).

A profusão de símbolos e de metáforas encontrados na Alquimia cujo centro é o Mercurius necessita ser compreendida de uma forma ampla, pois se trata de uma forma de vínculo com o mundo expresso através de uma linguagem poética. Esse vínculo proporcionado pela Alquimia e fundamentado em uma determinada visão de mundo expressa um modo particular de estar no mundo e de conhecê-lo. Ao utilizar os conceitos da fenomenologia para realizar esse alargamento de horizontes, a ênfase epistemológica do aspecto vivido no bojo da fenomenologia nos fornece ferramentas conceituais através das quais podemos melhor destacar de que modo o símbolo expressa algo vivo e atuante para um sujeito inserido em um contexto. Conforme mencionado anteriormente, a Alquimia em Jung serve como pano de fundo para o estabelecimento de uma linguagem que permitia a reunião de elementos cindidos artificialmente pelo pensamento Ocidental (Dourley, 2011), aproximando a psicologia analítica da crítica fundamental da fenomenologia às ciências naturais no século XX, resgatando a necessidade de uma compreensão mais ampla da experiência humana enquanto elemento vivo e irreduzível às categorias das ciências naturais (Dartigues, 1992). A Alquimia possibilitou o resgate de um sentido quanto à experiência moderna justamente

ao possibilitar localizar na experiência medieval uma rica simbologia elementos invariantes que se fazem presentes na atualidade.

De modo semelhante, encontramos em Merleau-Ponty (2015) o modo como a fenomenologia pode servir para resgatar essa experiência, localizada a partir de um momento histórico e embasada em um modo de conhecimento do mundo particular, como algo ainda presente, ressaltando o aspecto ainda vivo de uma disciplina cujas diversas interfaces se espalham nas diversas ciências humanas e que, paradoxalmente, em sua época traduziam uma unidade entre todos os aspectos do conhecimento humano.

#### A compreensão fenomenológica

[...] distingue-se da “intelecção” clássica, que se limita às “naturezas verdadeiras e imutáveis”, e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da gênese. Que se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, “compreender” é reapoderar-se da intenção total – não apenas daquilo que são para a representação as “propriedades” da coisa percebida, a poeira dos “fatos históricos”, as “ideias” introduzidas pela doutrina –, mas a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cerça, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo. Em cada civilização, trata-se de reencontrar a Ideia no sentido hegeliano, quer dizer, não uma lei do tipo físico-matemático, acessível ao pensamento objetivo, mas a fórmula de um comportamento único em relação ao outro, à Natureza, ao tempo e à morte, uma certa maneira de pôr forma no mundo que o historiador deve ser capaz de retomar e de assumir. Essas são as *dimensões* [grifo do autor] da história. Em relação a elas, não há uma palavra,

um gesto humano, mesmo distraídos ou habituais, que não tenham uma significação (Merleau-Ponty, 2015, p. 16–17).

Em suma, realizar uma leitura fenomenológica a partir da radicalidade da intencionalidade da consciência é resgatar o sentido dos diversos aspectos da experiência a partir de seu contexto mais amplo, levando em consideração o modo particular de como a relação com o mundo se dá para dela destacar o seu sentido. Essa atitude de compreensão nos permite pensar nos conceitos da fenomenologia, a saber, os conceitos de intencionalidade, de mundo-da-vida e de redução fenomenológica, como modos de nos auxiliar a considerar o Mercurius mediante uma concepção de símbolo mais ampla, cuja origem se dá em um determinado contexto histórico e a partir de uma visada específica, de modo a ressaltar o modo através do qual o seu sentido originário se dá em uma experiência significativa e viva. A utilização de conceitos da fenomenologia como modo de realizar esse retorno se dá em função da importância desse resgate tanto para Jung quanto para a fenomenologia, e da necessidade de abordar um fenômeno a partir de paralelos de modo a fornecer um horizonte a partir do qual o sentido e o significado podem ser destacados.

Esse aspecto metodológico, como apontam Smythe & Baidala (2012), se faz necessário na medida em que, no método comparativo utilizado por Jung, cuja definição ocorre de maneira bastante esparsa ao longo de sua obra, sendo denominado de método sintético ou sintético hermenêutico (Jung, 2011g, p. 164), não há menção direta em suas obras completas a filósofos ou a pensadores dessa tradição na elaboração de sua metodologia. O seu método de amplificação, entendido como maneira de extrapolar o significado do símbolo a partir do acúmulo de analogias em torno de seus diversos significados, se aproxima de uma hermenêutica propriamente dita na medida em que

não visa proceder à explicitação desse sentido em contraste a apenas uma análise conceitual, porém alguns de seus trabalhos comparativos se aproximem mais de uma análise abstrata, revelando uma certa ambivalência metodológica (Smythe & Baydala, 2012, p. 63). A ambivalência metodológica apontada torna necessária a utilização de ferramentas conceituais da fenomenologia como modo de retornar à interpretação dos símbolos em Jung de maneira a complementar e a expandir elementos já presentes em sua obra. Assim, o aspecto simbólico, considerado em relação à noção de intencionalidade simbólica, à noção de mundo-da-vida e a de *epoché* — noções essas advindas da fenomenologia —, auxilia ao situar o símbolo em um contexto maior. Nesse contexto, os diversos significados e seu aspecto multifacetado do símbolo expressam a experiência como ela ocorre a um sujeito que é inseparável de um contexto, e como modo de situar-se nesse contexto. Desse modo, a utilização de conceitos da fenomenologia como modo de abordar o símbolo do Mercurius deve levar em consideração o contexto histórico e epistemológico a partir do qual essa experiência emerge como símbolo que expressa uma relação com o mundo. Por se tratar de um vínculo expresso de maneira simbólica, cujas raízes metafísicas que o fundamentam se encontram próximas do mito e da linguagem metafórica, a metodologia utilizada será dividida em dois momentos distintos.

O primeiro é retornar ao pensamento mítico que fundamenta a Alquimia e seu uso de símbolos, partindo de noção de psicologia complexa. O termo "psicologia complexa", utilizado por Jung (2011i) durante o período posterior de sua produção teórica e utilizado durante seus estudos sobre a Alquimia, foi proposto por ele tendo em vista a necessidade de estabelecimento da psicologia a partir de um diálogo entre as diversas disciplinas das ciências humanas e naturais, tal como aquela encontrada em

Eranos (Shamdasani, 2004, p. 347). Isso significa retornar ao pensamento simbólico, às suas origens e à maneira particular de expressão simbólica. Retornar às origens mesmas desse pensamento significa retomar os aspectos históricos e metafísicos do mito enquanto tal, estabelecendo uma relação clara entre as narrativas mitológicas, a compreensão de mundo expressa através dessa narrativa em particular e sua relação com a disciplina da Alquimia a partir do contexto possibilitou a sua emergência.

Uma vez realizado esse retorno, torna-se possível compreender a maneira particular de vinculação mitológica com o mundo em seu aspecto positivo, isto é, como formulação e expressão de um conhecimento realizado a partir de analogias (Burckhardt, 1971, p. 28) ou, em outras palavras, como um modo de intencionalidade da consciência. O pensamento por analogias presente na expressão simbólica é compreendido por Jung (2011j, p. 100) como maneira de expressão de algo real, isto é, de uma experiência vivida. Jung (2011j) faz a diferença entre pensamento dirigido e pensamento simbólico de maneira bastante clara, onde o primeiro é identificado como pensamento racional e consciente, utilizado para a comunicação entre os integrantes de uma comunidade e regido por regras lógicas. O segundo, denominado de pensamento-fantasia, ou de pensamento simbólico, é caracterizado pela profusão de imagens e estabelece relações de analogia entre os conteúdos, não visando necessariamente um interlocutor, mas a sua expressão pura e simples em devaneios, sonhos e mitos (Jung, 2011j, p. 48–50). Posto de outro modo, o pensamento simbólico é a imaginação.

O pensamento que embasa a Alquimia tem como base a imaginação, sendo necessário, para a sua compreensão, revelar a maneira particular de como esse pensamento por analogias opera e de que maneira estabelece relações do homem com o mundo. A noção de pensamento simbólico não se restringe, portanto, à esfera de um

pensamento meramente subjetivo, mas é uma maneira paralela de perceber a realidade. Por ser estranho ao pensamento puramente conceitual, esse primeiro serve para melhor traduzir essa maneira de pensar em uma linguagem que torne as relações de analogia entre imagens mais acessíveis à linguagem atual. Ter como base a proposta de uma psicologia complexa significa então utilizar diversos autores que se voltaram ao estudo do pensamento mítico, associados direta ou indiretamente a Eranos (Ferreira & Silveira, 2015), de maneira a melhor explicitar o pensamento simbólico não apenas como atividade puramente mental, mas como expressão de um vínculo com o mundo a partir do qual o deus helenístico Hermes se apresenta como realidade vivida no Mercurius alquímico.

O segundo momento metodológico se dá a partir do esclarecimento do vínculo caracterizado pelo pensamento simbólico. A partir da caracterização desse vínculo fornecido pelo contexto da intencionalidade simbólica como experiência pessoal, e o hermetismo como doutrina que fornece uma visão de mundo, torna-se possível conceber o simbolismo do Mercurius como uma metáfora viva, onde a abordagem realizada por Jung sobre a Alquimia serve de fio condutor que possibilita uma compreensão mais ampla tanto do aspecto alquímico de sua obra, quanto das possibilidades de leitura que se pode fazer a partir de seu pensamento de modo geral. Isso se dá levando em consideração, de um lado, o dualismo epistemológico do pensamento junguiano como expressão de sua formação científica e, do outro, reconhecer a importância do aspecto fenomenológico latente que atravessa seu pensamento ao longo de sua obra. É esse aspecto fenomenológico que possibilita a interlocução, ao já encontrar-se presente em seu pensamento, expresso de maneira mais evidente em seu trabalho mais tardio, presente, contudo, desde o começo (Brooke, 1991).

Para Brooke (1991), o pensamento de Jung, vale dizer, a sua compreensão do fenômeno, é fenomenológico não apenas por se tratar de uma tentativa de descrição de uma experiência vivida, mas na própria maneira de se abordar a experiência através do uso da linguagem metafórica e do seu método interpretativo, denominado por Jung (2001, p. 73) de amplificação, onde os conteúdos trabalhados são interpretados de maneira análoga ao conteúdo de um texto desconhecido, onde “[...] o caminho não segue a linha reta, mas é aparentemente cíclico. Um conhecimento mais exato o define como uma *espiral*” (Jung, 2011i, p. 40). Esse movimento circular da amplificação tem como objetivo enriquecer o objeto da interpretação e deduzir seu sentido específico a partir de um contexto geral, destacando assim a particularidade da interpretação sem reduzir ou violentar o fenômeno. Em outras palavras, o próprio método utilizado para a compreensão do significado simbólico é fenomenológico ao buscar o sentido da expressão a partir dela mesma, como experiência que se apresenta e se revela mediante a amplificação (Jung, 2011i, p. 40).

Realizar essa interlocução significa, portanto, retornar à psicologia complexa e às considerações feitas a respeito da Alquimia a partir do viés fenomenológico encontrado no pensamento junguiano. Isto é, ao ter como aspecto central de sua obra esse modo de vinculação com o mundo a partir da intencionalidade simbólica presente nas mais diversas expressões psicológicas humanas, o pensamento de Jung se apresenta como reflexão a respeito da descrição de um modo de experiência poética no mundo (Brooke, 1991, p. 116). Esse caminho nos permite utilizar a Alquimia em Jung como horizonte de sentido através do qual se realiza uma leitura fenomenológica do Mercurius, destacando os elementos fenomenológicos já contidos no pensamento de Jung e na interdisciplinaridade própria de seu pensamento.

Como visto anteriormente, a discussão se localiza em duas partes. A primeira trata do aspecto simbólico a partir de uma perspectiva interdisciplinar, tendo como ponto de encontro a relação entre a filosofia hermética como sustentáculo epistemológico da Alquimia de modo geral. A filosofia hermética, como veremos, é de suma importância para a compreensão da Alquimia como um todo, aspecto também reconhecido por Jung (Jung, 2011i, 2013) na medida em que fornece um contexto a partir do qual a relação do homem com o conhecimento e a relação entre microcosmo e macrocosmo na Alquimia adquirem forma de doutrina, auxiliando na ampliação na compreensão do lugar ocupado pela Alquimia no pensamento de Jung. A segunda parte trata das diversas facetas do Hermes-Mercúrio e da maneira como elas se expressam no simbolismo alquímico no Mercurius, ou seja, como experiência revelada dos aspectos ocultos na natureza e que encontram ressonância como experiência interior. Trata-se de um aprofundamento no próprio mundo vivido como modo privilegiado de retorno às raízes que ligam o homem ao mundo ao mesmo tempo em que amplia os modos de ser no mundo de maneira metafórica.

### **3. Filosofia hermética e intencionalidade simbólica**

O caminho escolhido como forma de introdução à Alquimia e ao pensamento simbólico que a sustenta nasce de uma necessidade que se dá tanto devido a uma dificuldade terminológica quanto epistemológica. Como veremos, ambas as dificuldades estão intimamente associadas pelas limitações encontradas quando se leva em consideração o aspecto essencialmente ontológico da Alquimia, que resiste à linguagem dualista, insuficiente para traduzir esse aspecto muitas vezes esquecido dessa disciplina. De maneira geral, a Alquimia aparece a partir de considerações a respeito de



sua cientificidade comparada às ciências naturais e pouca atenção é prestada para a filosofia hermética, sustentáculo epistemológico da Alquimia, cujas origens remontam à Antiguidade greco-romana, persistindo através da Idade Média e da Renascença, influenciando movimentos literários e o esoterismo ocidental (Ebeling, 2007). A filosofia hermética e a Alquimia são duas faces de uma mesma moeda, não sendo possível compreender a Alquimia e seu rico simbolismo sem antes nos voltarmos ao pensamento que a embasa. Apesar de servir como base epistemológica da Alquimia, a filosofia hermética aparece como fenômeno secundário, como consequência de uma apreensão errônea das propriedades físicas da matéria e, portanto, desconexo da realidade.

Este capítulo tem como objetivo resgatar no aspecto simbólico do hermetismo, ou seja, os instrumentos conceituais que nos permitem compreender o simbolismo alquímico como expressão de um conhecimento e de uma experiência vivida. Ou seja, trata-se de resgatar, a partir de diversos pontos de vista, o modo particular do estatuto do símbolo para o hermetismo e suas diversas facetas, necessitando, portanto, de diversos pontos de vista de modo a obter uma conceituação adequada para melhor compreender como se dá essa relação com o mundo que serve de base para a Alquimia. A filosofia hermética, nesse sentido, serve tanto como aspecto metafísico, como doutrina a respeito do mundo, quanto traduz um modo particular de vínculo com o mundo, cuja expressão se torna mais evidente a partir de diversos pontos de vista. Para melhor compreender esse aspecto do hermetismo, é necessária, portanto, a utilização de diversas concepções diferentes que fornecem visões que são complementares, de modo a estabelecer um quadro geral a partir do qual se pode estabelecer uma visão mais geral da importância

do simbólico como aspecto irracional, porém indissociável, daquilo que constitui a profundidade da experiência simbólica.

Esse resgate se dá como modo de melhor compreender a importância dessa concepção de mundo para destacar a importância do aspecto simbólico no contexto da Alquimia de modo geral, e ressaltar os aspectos fenomenológicos contidos no próprio pensamento de Jung em seus estudos alquímicos. Apesar de reconhecer na filosofia hermética as bases e a chave para a compreensão do simbolismo da Alquimia, Jung (2013) destacou muito mais a importância histórica do hermetismo como base para a Alquimia e a evolução desta na formação das ciências naturais (Jung, 2013, p. 211), reconhecendo a relação de complementaridade entre o aspecto irracional e simbólico que sustenta o racionalismo científico. Apesar desse reconhecimento, como mostram Smythe & Baidala (2012), esses aspectos contextuais são mencionados, porém não são o foco das investigações de Jung, que procuram extrair o sentido psicológico a partir da comparação entre diversos símbolos análogos entre si.

Essa postura de relegar a filosofia hermética a segundo plano se apresenta de maneira bastante proeminente na psicologia analítica, que, mesmo reconhecendo a Alquimia como uma expressão válida, o faz a partir do ponto de vista do cientista natural, tendo como ponto central a necessidade de uma oposição entre sujeito e objeto em suas considerações. Podemos entender esse modo de concepção da Alquimia a partir de uma visão de mundo dualista como correspondente à tensão epistemológica constitutiva da psicologia analítica tal como sugerida por Brooke (1991). Essa tensão é encontrada na medida em que, ao mesmo tempo em que há uma crítica junguiana ao reducionismo encontrado nas diversas epistemologias materialistas que fundamentam os diversos modos de conceber os aspectos psicológicos, sua linguagem e muitos de suas

considerações permanecem presas no mesmo modo de pensar que estava criticando. E, a partir desta tensão, há uma tentativa clara de encontrar uma resolução nesse impasse, nem sempre bem-sucedida (Brooke, 1991, p. 109–111). Como veremos, é possível entrever essa dificuldade e essa tensão a partir das considerações feitas sobre a Alquimia. Apesar de reconhecer a existência e a influência do hermetismo em seus diversos estudos sobre o simbolismo alquímico (Jung, 2011c, 2011e, 2011i, 2012b), ele não é utilizado na compreensão do sentido dos símbolos, senão apenas como dados históricos que acabam aparecendo de forma secundária, muitas vezes direcionando a interpretação dos símbolos alquímicos como produções de uma interioridade isolada de um mundo.

Nesse sentido, as considerações de Jung (2011i) são bastante emblemáticas, refletindo a postura bastante comum de inserir a Alquimia apenas no contexto de uma pretensa evolução linear das ciências naturais, onde o conhecimento alquímico se configura como um preâmbulo para a formulação de uma ciência verdadeira. Na Alquimia, o desconhecido da matéria opaca se apresentava como um enigma, onde “[...] a consciência indagadora se confrontava com o obscuro espaço do desconhecido, no qual figuras e leis eram obscuramente percebidas e atribuídas à matéria, apesar de realmente pertencerem à psique” (Jung, 2011i, p. 244–245). Como consequência dessa atribuição errônea de atributos subjetivos à matéria, a filosofia hermética perde seu caráter de verdade, pois não passaria de um exercício filosófico vazio, separado de seu aspecto empírico, este último somente válido se considerado como originário das ciências naturais (Jung, 2011i, p. 244). Como resultado dessa cisão, a matéria, em sua opacidade, seria um receptáculo das mais variadas fantasias pessoais por parte do alquimista, pois “[...] todo desconhecido e vazio é preenchido com projeções

psicológicas; é como se o próprio fundamento psíquico do investigador se espelhasse na obscuridade” (Jung, 2011i, p. 245).

A projeção, por definição, sugere um isolamento do sujeito que atribui a um objeto qualidades e conteúdos desligados das características empíricas do objeto. Ou seja, a projeção “[...] é um *isolamento do sujeito* em relação ao mundo exterior, pois, ao invés de uma relação real, o que existe é uma relação ilusória [grifo do autor]” (Jung, 2013, p. 20–21). Como resultado de uma projeção cuja origem está em uma interioridade isolada do objeto externo, a filosofia hermética aparece apenas como um epifenômeno inadequado para uma explicação verdadeiramente universal da matéria. Assim, a densidade simbólica da Alquimia se transforma no resultado de uma fantasia pessoal, perdendo a conotação que associa o símbolo a elementos constitutivos da matéria e de sua transformação. Outra consequência dessa definição é a de atribuir o contato real com a matéria a partir de seu caráter estritamente científico, onde a realidade se localiza nas relações abstratas das ciências naturais em detrimento à experiência vivida. Apesar da linguagem muitas vezes dualista, há a preocupação e o reconhecimento de Jung com relação à importância dos aspectos históricos para a compreensão dos símbolos, assim como o reconhecimento da importância da linguagem simbólica como modo de superar essas mesmas limitações para expressar, de modo mais pleno, o sentido encoberto dos textos alquímicos (Dourley, 2011).

Essa oposição entre o aspecto objetivo das ciências naturais e a contraposição do aspecto subjetivo da Alquimia também aparece nas considerações epistemológicas feitas por Bachelard (2005). Apesar de reconhecer o aspecto de experiência que jaz nas origens do simbolismo alquímico, onde “[...] o alquimista de fato ‘simboliza’ com todo o seu ser, com toda a sua alma, por sua experiência do mundo dos objetos” (Bachelard,

2005, p. 60), os termos utilizados para a compreensão da Alquimia ainda estão embasados em um contraste entre duas concepções de mundo radicalmente diferentes. Nesse caso, a opacidade da matéria e a consciência do alquimista, ambos configuram o campo de onde emergem os símbolos constitutivos da Alquimia e da filosofia hermética.

O símbolo emerge, portanto, na relação que o alquimista estabelece com a matéria, como modo de expressar a mutualidade que ocorre entre a pessoa do alquimista e a transformação da matéria, não sendo localizado apenas em uma interioridade subjetiva. Ao expressar uma unidade entre sujeito e objeto, a Alquimia se opõe à concepção de ciências naturais, pois necessita dessa relação para que a transformação possa ocorrer. O conhecimento obtido através do processo de transformação da matéria, como consequência, não é o mesmo daquele das ciências naturais, que se assenta no empirismo científico e na objetividade total e independente do sujeito. Enquanto ambas aspiram a uma universalidade, a química a consegue em função de seu aspecto objetivo, enquanto a Alquimia aspira à universalidade por já pertencer, de certo modo, à ordem universal (Bachelard, 2005, p. 61).

A partir desse contraste se estabelece o caráter da Alquimia apenas como uma ciência primitiva, onde o caráter do símbolo como expressão de uma relação específica entre sujeito e objeto é secundário. O caráter ambivalente da Alquimia não se presta ao estabelecimento de leis claras e universais a respeito da matéria; a filosofia hermética torna-se insuficiente para se chegar a elas ao não fornecer esse caráter de objetividade total. A relação estabelecida e o caráter simbólico dessa relação se fazem presentes a partir de uma concepção de mundo específica, diversa daquela das ciências modernas. Na Alquimia, “[...] a natureza pode ser admirada em extensão, no céu e na terra. A

natureza pode ser admirada em compreensão, em profundidade, no jogo de suas mutações substanciais” (Bachelard, 2005, p. 64). O caráter contemplativo e a unidade entre o homem e o universo característico da Alquimia, entretanto, é considerado apenas a partir do contraste com as ciências naturais e avaliado apenas a partir do aspecto da validade empírica.

Esse contraste epistemológico torna mais intensa a diferença entre as disciplinas, concentrando-se no aspecto empírico, que ambas partilham. Mesmo levando em consideração a influência da concepção de mundo da Alquimia como determinante na maneira particular de estabelecer relações, o aspecto central ainda continua sendo o empírico. Na Alquimia, o aspecto unitário entre sujeito e objeto se manifesta como expressão simbólica a partir da qual há uma sobredeterminação, isto é, quando o aspecto metafísico se impõe sobre o elemento empírico e o solapa, do simbólico frente ao empírico, efetivamente deformando, por assim dizer, as qualidades puramente empíricas da matéria (Bachelard, 2005, p. 109–112). Essa sobredeterminação ocorre como uma imposição do aspecto simbólico, isto é, advindo da doutrina como revelação, frente ao empírico, na medida em que a matéria e a transformação desta não ocorrem independentemente da transformação pessoal do alquimista. Desse modo, a transformação e o refinamento da matéria só ocorrem mediante um correlato “interior”, não a elementos objetivos da matéria.

Essa relação de sobredeterminação simbólica, onde elementos heterogêneos são associados e impostos à matéria, é concebida apenas a partir de seu aspecto de empirismo primitivo, não havendo um aprofundamento no modo particular de como ela ocorre como parte de uma concepção particular de mundo. Isto é, o caráter de sobredeterminação na Alquimia, onde a harmonia constitutiva entre o particular e o

universal acaba por ser mais real do que o aspecto puramente material, está muito mais próximo de uma relação de analogias do que de uma análise racional dos elementos constitutivos da matéria. A química torna-se ciência justamente ao abandonar esse aspecto de união e a necessidade de harmonia, subtraindo o aspecto subjetivo para alcançar o puramente objetivo (Bachelard, 2005, p. 302).

Como resultado desse contraste, enquanto a química se apoia em um mundo de hipóteses e de relações racionais objetivas, a Alquimia se apresenta como uma relação de verdadeira intimidade com a matéria, cuja expressão está mais próxima da literatura poética do que como parte de um sistema racional (Bachelard, 2005, p. 178). Os aspectos poético e simbólico da Alquimia se encontram integrados como expressão de uma relação de mutualidade e a expressão poética é resultante de um vínculo onde os aspectos qualitativos da matéria se apresentam à consciência como próprio aspecto essencial da matéria (Bachelard, 2003, p. 63). A relação é de intimidade, pois a matéria serve de fio condutor para a consciência, ressaltando o caráter também vivo da matéria.

O alquimista imagina a partir das qualidades da matéria que se apresentam à consciência, o que significa

[...] dar-lhes um valor que ultrapassa ou contradiz o valor sensível, o valor real.

Dá-se prova de imaginação ao refinar a sensação, ao desbloquear a grosseria sensível (cores ou perfumes) para realçar os matizes, os buquês. Busca-se o *outro* no interior do *mesmo* [grifos do autor] (Bachelard, 2003, p. 64).

Podemos perceber que há uma diferença entre a concepção que concebe o símbolo alquímico como produto de uma interioridade profunda que preenche o desconhecido da matéria com elementos subjetivos e o da imaginação poética, onde o símbolo é a expressão da relação entre sujeito e objeto. Como expressão dessa relação, a

imaginação poética visa justamente o contrário do pensamento abstrato, que objetiva estabelecer relações inteiramente objetivas, pois as qualidades concretas da matéria se revelam como caminho através do qual se chega à profundidade do objeto, oculta por detrás da opacidade material.

Esse pensamento que visa estabelecer um caminho em direção a essa profundidade inerente ao mundo é o berço do hermetismo, embora não se limite apenas à filosofia hermética. O pensamento hermético, como demonstra Durand (2008a), é tributário de uma concepção de mundo mais associada à realidade do mito que à separação radical entre sujeito e objeto de nossa concepção moderna. Essa concepção indica, pelo contrário, a unidade inseparável do homem com relação ao mundo e o pensamento hermético seria uma das diversas expressões derivadas dessa concepção particular da realidade (Durand, 2008a, p. 34).

A concepção mítica do mundo, portanto, não é apenas uma maneira primitiva de explicação da realidade, mas também um modo particular de participação nela, pois ambos são intrínsecos ao outro. O conhecimento mítico não é apenas um modo de ser, mas de conhecer o Mundo ao reconhecer em sua essência a opacidade irreduzível, transformando-a em revelação divina das origens e dos fins e conferindo uma densidade ontológica à realidade circundante e ao próprio homem (Eliade, 2013). Dado esse aspecto de participação onde experiência do mundo e conhecimento se encontram inseparáveis, a emergência do símbolo, na concepção mítica, não é a de um simples signo abstrato, mas é uma expressão desse vínculo que ao mesmo tempo apresenta uma faceta desse mistério sob a forma de um enigma e conduz o homem ao promover uma abertura a esse enigma irreduzível como um modo de existir perante o mistério. Na concepção mítica do mundo, “[...] o homem não se sente enclausurado em seu próprio



modo de existir. Também ele é ‘aberto’. Ele se comunica com o Mundo porque utiliza a mesma linguagem: o símbolo” (Eliade, 2013, p. 126).

A concepção mítica do mundo, a função do símbolo como abertura e a relação de continuidade existente entre o homem e o mundo compõem as diversas facetas que compõem o pensamento que guia o alquimista. Essa concepção, por ser diversa da concepção atual, aparece descrita de modo a ressaltar esses aspectos ambivalentes e aparece de modo ambivalente nas diversas tentativas de descrever de que modo o conjunto de relações que constitui essa concepção age na realidade. O modo de ação dessa concepção mítica se traduz, em termos atuais, como um modo de experiência. Como aponta Brooke (1991, 2005), essa ambivalência constitutiva do modo de experiência simbólica é algo reconhecido no contexto da psicologia analítica, onde há o reconhecimento desse aspecto vivido e, ao mesmo tempo, a utilização de uma linguagem dualista para descrever essa mesma experiência.

Com efeito, o próprio Jung (2013) sublinha a ênfase do aspecto vivido em sua conceituação, reconhecendo o aspecto simbólico como sendo de ordem de algo que não se encontra inteiramente isolado em uma subjetividade radicalmente separadas do mundo. Seus conceitos estariam enraizados “[...] na experiência viva da realidade, do mesmo modo só podem ser elucidadas à base da experiência” (Jung, 2013, p. 48). Assim, ao atribuir aos símbolos alquímicos o caráter de projeção, Jung (2011i), ao mesmo tempo que reconhece o aspecto simbólico como algo importante a nível de experiência, acaba por não encontrar um termo mais adequado para descrever essa relação senão por categorias que remetem a uma separação radical entre sujeito e objeto.

Essa ambivalência se mostra mais realçada em suas considerações sobre Alquimia, de um lado interpretando a simbologia alquímica a partir das noções centrais

da psicologia analítica e, de outro, sugerindo uma presença inegável desses aspectos simbólicos na experiência humana moderna. A sua dissertação sobre o Mercurius alquímico (Jung, 2011f) apresentada em Eranos não contém apenas uma interpretação do significado dos diversos sentidos atribuídos ao Mercurius, mas também estabelece um paralelo direto entre a visão do alquimista e o dilema moderno em sua relação com o mundo. Nesse contexto, o estudo da Alquimia não corresponde apenas à interpretação dos seus símbolos como referentes apenas a uma interioridade, mas configura um retorno ao símbolo como elemento de conexão entre o homem e o mundo. O Mercurius se apresenta como uma totalidade potencial que reúne, em si mesma, elementos contraditórios, sendo necessário um refinamento consciencioso por parte do alquimista para que essa totalidade, o ouro alquímico, se realize de forma plena. A sua presença no mundo moderno jaz no avanço tecnológico e no crescente poder intelectual do homem, uma faceta da totalidade representada pelo Mercurius, cuja cisão atual se apresenta como o lado sombrio desse desenvolvimento: neuroses, conflitos armados e a ameaça da extinção global, pois o intelecto humano é insuficiente para realizar essa transformação, cuja necessidade é imprescindível para o alquimista. Assim, o alquimista, através da filosofia hermética, encontra seu lugar no mundo, enquanto o homem moderno “[...] já está tão obscurecido que nada, além da luz de seu intelecto, ilumina seu mundo” (Jung, 2011f, p. 265).

O simbolismo alquímico não é apresentado somente como uma representação ou uma projeção, pois aparece como uma faceta da realidade vivida. Apesar de não articulado claramente, há um paralelo feito entre o símbolo do Mercurius e a experiência do homem moderno frente ao mundo; a diferença entre ambos consistindo na diferença de vínculo estabelecido com o mundo. Conforme mencionado

anteriormente, a dificuldade em encontrar uma linguagem adequada remonta à tensão existente no bojo da psicologia analítica, onde há ao mesmo tempo a pretensão do estabelecimento da psicologia como uma ciência natural, utilizando, portanto, uma linguagem coerente com essa visão e as necessidades metodológicas que escapam às ciências naturais em função das características do objeto da psicologia (Brooke, 1991; Shamdasani, 2004). Apesar de seu caráter limitante, essa tensão também nos auxilia a encontrar um caminho mais adequado na compreensão da Alquimia a partir de sua própria visão de mundo.

Como mostram Smythe & Baydala (2012), apesar de imerso na concepção das ciências naturais, o pensamento junguiano apresenta um desenvolvimento teórico mais similar à fenomenologia-existencial. Nesse sentido, o método hermenêutico por ele utilizado aponta para possíveis horizontes de expressão da experiência humana e uma tentativa de traduzir essa experiência em conceitos abertos o suficiente para englobar esse aspecto fundamental, muitas vezes não articulado. Podemos afirmar que, apesar das limitações conceituais, o aspecto central que emerge da complexa relação entre o símbolo e experiência tornou necessário o estabelecimento da metodologia hermenêutica como modo de enriquecer essa experiência, estabelecendo paralelos entre os aspectos particulares, como as manifestações oníricas, e os aspectos gerais, presentes nas mitologias e nos outros sistemas simbólicos como a Alquimia. Em outras palavras, apesar da intenção de estabelecimento de um conhecimento da psicologia como ciência natural, a ênfase no aspecto simbólico e o método empregado apontam para uma proximidade maior da psicologia analítica como parte das ciências humanas (Beebe, 2004; Shamdasani, 2004).

De modo paralelo, o pensamento hermético se presta mais a uma compreensão como uma expressão humana do que a partir da concepção científica moderna. Segundo Durand (2008a), a *episteme* que sustenta o pensamento hermético não pode ser concebida apenas a partir de aspectos abstratos por se tratar de um conhecimento que se dá sempre a partir de uma vinculação inseparável e concreta entre homem e mundo expressa mediante uma rica simbologia. Através do caráter que fornece ao símbolo uma densidade ontológica, o conhecimento hermético é a expressão de um conhecimento desse vínculo com o mundo, reconduzindo o homem na direção desse aspecto que se apresenta como um modo de presença no mundo. A dificuldade moderna de compreender tal concepção se dá tanto em função da linguagem, cuja expressão foi reduzida a apenas uma representação conceitual e da consequente perda desse modo de relação, quanto devido à fragmentação das ciências humanas em diversas áreas do conhecimento. Essa concepção fragmentária é um anátema à concepção hermética na qual o homem se encontra firmemente enraizado e em profunda relação frente à multiplicidade e é a própria ambivalência dessa concepção que serve como fio condutor desse aprofundamento.

Fazer as aproximações entre esses aspectos paralelos nos serve para formular um possível caminho a ser trilhado. Como mostra Haaning (2014), a Alquimia teve um papel central no pensamento junguiano, consolidando diversos aspectos teóricos e enraizando as possibilidades de compreensão das manifestações simbólicas encontradas nas fantasias de seus pacientes a partir de um ponto de vista objetivo. Apesar dessa importância que o levou a considerar a Alquimia como precursora da psicologia inconsciente (Jung, 2011i, p. 204), não houve um exame sistemático da filosofia hermética que a fundamenta. Do mesmo modo que diversos autores (Beebe, 2004;

Brooke, 1991; Brooks, 2011; Romanynshyn, 2005a; Smythe & Baydala, 2012) destacam essa limitação fazendo referência à linguagem inadequada para expressar de maneira clara o caráter de experiência vivida, situada em um mundo em oposição à noção cartesiana de uma interioridade isolada em si mesma como constituinte do seu objeto de estudo. Isso não significa dizer que ignorava esse aspecto, muito pelo contrário: há uma limitação tanto em função do contexto de sua produção teórica quanto uma limitação no ponto de vista da reflexão epistemológica que acabou por impedir uma reflexão mais demorada a respeito desses aspectos.

Retomando o que foi mencionado brevemente na introdução, é por esse motivo que Brooke (1991) aponta para uma solução através da fenomenologia, em especial a hermenêutica fenomenológica heideggeriana, não apenas como forma de atualizar o pensamento junguiano, mas de reconhecer no corpo teórico da psicologia analítica os elementos já presentes que permitem, através da linguagem fenomenológica, trazer à tona esses elementos. A Alquimia, como produto direto da filosofia hermética e um dos temas centrais do pensamento junguiano, pode servir para explicitar essa relação em função de seu caráter ontológico, aproximando o símbolo e o aspecto vivido através de sua linguagem poética. Para que isso seja possível, é necessário resgatar o aspecto interdisciplinar do pensamento de Jung, tendo como ponto de referência as diversas concepções de símbolo como modo de aprofundar e ampliar a concepção de símbolo no contexto da filosofia hermética. Essa ampliação do conceito de símbolo permite explicitar as diversas facetas do simbolismo hermético como uma totalidade, onde é expressão individual de um vínculo com o mundo e ao mesmo tempo serve como referencial e apresentação desse mesmo mundo, concebido como expressão de um conhecimento daquilo que é oculto na Natureza. Para que isso seja possível, é

necessário haver uma visão do símbolo que venha a complementar a já fornecida por Jung, como expressão individual de algo desconhecido ao próprio sujeito (Jung, 2009), ao levar em consideração o símbolo como expressão de um vínculo com o mundo que apresenta um sentido no qual o homem está inserido, a partir de seu aspecto fenomenológico, e como expressão de um conhecimento a respeito desse mundo, para então retornarmos à filosofia hermética como síntese dessas diversas facetas do símbolo. Ou seja, primeiro retomaremos o símbolo como um modo de intencionalidade da consciência, para então compreender de que modo ele pode ser entendido como modo particular de conhecimento particular à concepção mítica de mundo. A partir dessa relação, torna-se possível compreender de que modo a filosofia hermética se configura como modo de concepção da realidade que remete necessariamente a um modo de ser e de estar no mundo, expressa de modo metafórico em função de sua polissemia constitutiva.

### **3.1 Intencionalidade simbólica**

Realçar o aspecto vivo tanto da experiência quanto dos símbolos alquímicos serve como ponto inicial para apresentar o modo como a fenomenologia, em nosso entendimento, fornece os elementos conceituais necessárias para compreender a psicologia analítica e servir de ponte para aprofundar o aspecto vivo da Alquimia. Como mencionado anteriormente, o aspecto qualitativo do pensamento alquímico resiste a uma redução ao aspecto puramente abstrato, por isso a necessidade de retomada do hermetismo, que age como elemento organizador, transformando o aspecto concreto do vínculo com a matéria em aspecto divino. Como veremos, a ubiquidade desse elemento qualitativo é o que fornece o caráter universalizador do hermetismo. Esse caráter universal se traduz a partir de seu simbolismo, como bússola que localiza o homem

dentro de um espaço vital irreduzível a características topográficas ou geográficas; ao contrário, essas características se transformam elas mesmas em símbolos orientadores através dos quais o homem decifra o segredo daquilo que existe e se revela constantemente em sua presença no mundo. Nas palavras de Durand (2008a):

Para a conduta simbólica, o espaço nunca é o vazio geométrico euclidiano: ele é um conjunto de “lugares” análogos, homólogos dependendo de suas qualidades. Ele é uma extensão vital com um alto e um baixo, um interior e um exterior, um antes e um depois, uma direita e uma esquerda, um zênite, um nadir, um norte, um oriente... e esta dimensão se sanciona em séries “simpáticas” – felizes ou nefastas – captando de passagem todas as extensões concretas possíveis: o corpo humano, os pontos cardeais, o universo astronômico, a geografia (Durand, 2008a, p. 47).

Como modo de conhecimento essencialmente simbólico, o hermetismo se apresenta como horizonte de uma experiência humana, portanto avesso à concepção naturalizante, ponto de vista através do qual é geralmente considerado como forma de crítica a uma visão pré-científica do conhecimento. Apesar de esse conhecimento ser intrínseco a essa forma de experiência, ele se configura muito mais como um horizonte de possibilidades do homem em oposição a algo estático, uma experiência vivida, onde o vivido “[...] quer dizer constituído pela vida e não apenas depois preenchido pela vida” (Durand, 2008a, p. 47).

Essa experiência qualitativa que se assenta no fervilhar de horizontes pouco se assemelha à visão das ciências naturais com seu espaço geométrico vazio e suas relações abstratas. Se antes iniciamos a discussão a partir de um contraste entre dois modos de conhecimento, agora situamos como possibilidade a sua complementaridade,

pois não tem a mesma natureza: “Para a ciência, o homem é somente um epicentro frágil e vazio, para a tradição, o homem é um lugar de ‘passagem’ onde se compreende e se concretiza o segredo que liga a Criação ao Criador, ‘o segredo de Deus’” (Durand, 2008a, p. 61). O hermetismo, enraizado nessa concepção do homem como pertencente à ordem natural, apresenta-se como um protótipo das ciências humanas, pois todo conhecimento atravessa necessariamente o homem. O hermetismo não se reduz a uma série de conhecimentos esotéricos, pois o seu conhecimento a respeito do homem — difundido através das diversas ciências humanas, hoje fragmentárias —, é um corpo de conhecimentos que reúne consigo a chave privilegiada para a compreensão do humano através de suas diversas manifestações (Durand, 2008c).

A filosofia hermética, como protótipo das ciências humanas, torna implícita uma necessidade de compreensão ao conceber o homem como meio através do qual o conhecimento ocorre. Não é possível, portanto, reduzir esse conhecimento ao explicá-lo, pois o homem, como caminho do conhecimento, indica para um conhecimento que é, sobretudo, vivido, sempre imerso em um mundo de relações que se apresentam ao homem e são por ele traduzidas em epifanias divinas (Durand, 2008a). Em função dessas características irredutíveis da filosofia hermética, Durand (2008c) faz um paralelo entre o conhecimento hermético, fruto dessa relação que se estabelece com o mundo, e a necessidade de um método que vise atingir a compreensão (*Verstehen*) do fenômeno humano tal como proposto originalmente por Dilthey (1989). A compreensão, nesse sentido, aparece como necessidade de uma reflexão a respeito das metodologias das ciências humanas, onde não é possível a realização de experimentos seguindo o modelo das ciências naturais, modelo em que é possível isolar um fenômeno e estudá-lo sem prejudicar os elementos que compõem um dado objeto. Por estarmos



imersos em uma realidade humana, esse mesmo procedimento não se torna possível sem prejuízo ao que está sendo estudado, como, por exemplo, utilizar métodos originários da física mecânica para estabelecer modelos de funcionamento do corpo social humano. Assim, portanto, a aplicação de métodos advindos das ciências naturais se mostra inadequada para a compreensão do fenômeno humano em suas diversas formas (Dilthey, 1989, p. 211).

Isso significa pensar no fenômeno humano como intrinsecamente experiencial e vivo, irredutível a categorizações conceituais, e o método para compreender o fenômeno humano aponta para a necessidade de levar em consideração a experiência vivida como válida do ponto de vista científico. Uma vez que a experiência, tal como se apresenta para a consciência, é construída não apenas de elementos singulares e subjetivos, mas contém também elementos gerais, então pertence a um todo que constitui o fenômeno enquanto tal. O positivismo dualista, que visa naturalizar todo o campo do conhecimento, é, portanto, inadequado ao universalizar seu método de maneira indiscriminada, constituindo apenas um conhecimento parcial acerca da realidade (Dilthey, 1989, p. 271–272).

De maneira similar, a fenomenologia surge como proposta de uma reflexão a respeito da possibilidade do conhecimento, reconhecendo a limitação da metodologia das ciências naturais como modo universal de compreensão dos fenômenos (Dartigues, 1992). Fundamentada a partir dessa crítica, a fenomenologia visa proceder a um retorno ao fenômeno que possibilite chegar à essência fenomenológica desse fenômeno. Essa essência corresponde àquilo que, na experiência, é invariante, ou seja, não aponta para algo que está além da experiência no sentido de uma explicação a respeito dela; pelo contrário, aponta para o que ela é. Enquanto as ciências naturais inserem o seu objeto de

conhecimento em um plano geométrico e o concebem a partir de relações abstratas, muitas vezes confundindo o objeto com o resultado de experimentos controlados, o retorno ao fenômeno significa entrever a possibilidade de um conhecimento do objeto na medida em que este se revela para a consciência, situado em meio às condições que possibilitam seu aparecimento (Dartigues, 1992, p. 11–18).

Desse modo, podemos ver a existência de duas formas de conhecimento que exigem metodologias próprias em função das características do seu objeto de estudo. As ciências naturais procuram o estabelecimento de leis universais, leis expressas em fórmulas matemáticas, que são, por sua vez, expressões de relações lógicas que exprimem o funcionamento dessas mesmas leis. Entretanto, o estabelecimento de leis universais pouco contribui para descrever a essência desses objetos tal como eles aparecem no mundo (Dartigues, 1992). Pensado no âmbito das ciências humanas, essa contradição se torna mais explícita, uma vez que o fenômeno humano se apresenta de forma dinâmica e ocorre em um mundo concreto em oposição a um mundo ideal de fórmulas matemáticas. A fenomenologia, portanto, promove um retorno ao fenômeno tal como ele se apresenta à consciência como ponto de partida do conhecimento. O mundo onde o fenômeno se apresenta é o mesmo mundo no qual estamos imersos, não sendo possível isolar essa experiência por ser ela mesma o objeto do conhecimento, tornando necessárias ferramentas metodológicas que possibilitem a visada do fenômeno. Essa necessidade de ferramentas conceituais se dá por dois motivos distintos, permitindo retornar ao fenômeno tal como ele se apresenta à consciência e, ao mesmo tempo, permitir uma reflexão das condições singulares de sua aparição, possibilitando o estabelecimento de um conhecimento vivo (Andrade & Holanda, 2010; Dartigues, 1992).

A fenomenologia busca a essência do fenômeno que se apresenta para a consciência, fenômeno através do qual se evidencia a sua essência a partir da experiência daquilo que é vivido e a reflexão fenomenológica visa chegar às essências que se apresentam através dessa experiência (Dartigues, 1992, p. 85). Como resultado e modo de reflexão acerca da possibilidade de conhecimento dessa experiência vivida, a fenomenologia se apoia em alguns conceitos centrais que possibilitam um retorno às essências. Por conceber o objeto do conhecimento se dando a partir de uma experiência vivida, os conceitos centrais da fenomenologia são ao mesmo tempo uma crítica à concepção cartesiana que separa o sujeito e o objeto, fornecendo também subsídios para estabelecer um meio pelo qual se chega ao conhecimento sem recorrer a categorias dualistas (Gomes De Castro & Gomes, 2011).

A partir dessa necessidade de superar o dualismo que causador da separação entre consciência e mundo, isolando a consciência em uma interioridade, a fenomenologia propõe a noção de intencionalidade. Segundo Dartigues (1992), “[...] o princípio de intencionalidade é que a consciência é sempre ‘consciência de alguma coisa’, que ela só é consciência estando dirigida a um objeto (sentido de *intentio*)” (Dartigues, 1992, p. 18). O aspecto intencional da consciência não ocorre a partir de uma consciência isolada; por ser inseparável do objeto, a consciência sempre ocorre mediante um contexto onde se encontra sempre em relação a um dado objeto: o fenômeno vivido ocorre sempre no mundo e sempre para uma consciência.

O conceito de intencionalidade é indissociável de outros conceitos que permitem situar a consciência e possibilitar um conhecimento positivo a respeito dos fenômenos. O aspecto intencional da consciência, além de explicitar seu caráter transitivo, também indica que a consciência sempre ocorre situada em determinado mundo. Esse mundo é o

lugar a partir do qual o fenômeno se apresenta e onde a consciência se encontra situada, que não constitui o mundo teórico das ciências, mas o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) (Andrade & Holanda, 2010; Sokolowski, 2000). Esse é o mundo do senso comum, o mundo anterior à reflexão. O mundo não é apenas o local geográfico onde estamos localizados, sendo constituído de uma rede de significados que são tanto sociais quanto pessoais, como a linguagem, como as concepções, como os costumes sociais e assim por diante; o mundo-da-vida é o contexto no qual estamos situados e que é lugar de onde parte a reflexão. A atitude da consciência imersa nesse contexto é chamada de atitude natural, oposta à atitude fenomenológica (Holanda, 2006).

Essa diferenciação se torna necessária em função da própria natureza da intencionalidade. Segundo Sokolowski (2000), a intencionalidade da consciência pode ocorrer de diversas maneiras ao visar um determinado objeto, não sendo apenas um ato cognitivo. O objeto visado em sua materialidade, sonhado ou até mesmo lembrado, constitui as diversas maneiras possíveis de intencionar o mesmo objeto, e cada intencionalidade configura também um mundo diferente onde a intencionalidade está situada. Todas essas diferentes intencionalidades são diferentes tipos de experiência, e todas essas experiências diferentes constituem também mundos diferentes. Nós nos encontramos na atitude natural quando esses diversos modos de intencionalidade se apresentam de maneira pré-reflexiva, ou seja, quando não refletimos a respeito dessas diferenças e estamos imersos nas diversas formas de experiência. A atitude fenomenológica traz como necessidade uma reflexão primeira a respeito do modo de intencionalidade. A visada do objeto se configura de modo diferente conforme o modo de intencionar esse objeto, sendo necessária à atitude fenomenológica uma redução fenomenológica (*epoché*), que significa uma reflexão a respeito do contexto que

informa uma determinada intencionalidade. Por estarmos imersos em um mundo de significados anterior à reflexão e experimentarmos os fenômenos a partir de uma multiplicidade de maneiras, a redução fenomenológica visa, através da reflexão, promover um retorno ao fenômeno de modo que ele se apresente à consciência em sua forma originária, anterior à conceituação (Dartigues, 1992; Sokolowski, 2000).

O retorno ao fenômeno e a reflexão fenomenológica que visa atingir a compreensão em lugar da explicação nos auxiliam a melhor situar a Alquimia e a filosofia hermética em termos mais adequados. A linguagem simbólica da Alquimia é uma expressão de um determinado vínculo com o mundo e a intencionalidade da consciência nos permite compreender esse vínculo ao conceber toda forma de apreensão do objeto como um vínculo que se estabelece. Ricoeur (1959) denomina essa relação do símbolo no contexto da concepção mítica de intencionalidade simbólica, onde o sentido da experiência aponta para um aspecto mais associado ao sentido que o símbolo proporciona do que seu aparente significado. Essa dupla valência do símbolo ocorre em função do contexto a partir do qual o símbolo emerge como expressão: nos sonhos, nas epifanias religiosas e na imaginação poética (Ricoeur, 1959, p. 60–62).

Esses três contextos ou zonas privilegiadas do aparecimento do símbolo não são elementos separados, havendo uma continuidade entre elas, pois pertencem à mesma maneira de visada do fenômeno. Isso se dá pelo aspecto duplo do símbolo, onde seu sentido inicial aponta para um segundo sentido a partir desse primeiro, aparecendo para a consciência como um convite na direção desse segundo sentido e na mutualidade entre ambos. O símbolo opera como um meio através do qual o sentido se revela e a intencionalidade simbólica, a partir das três zonas de emergência do símbolo, é um modo de relação onde a consciência se relaciona com um elemento apresentado pelo

símbolo e que, porém, não está dado no princípio. A intencionalidade simbólica se dá nesse movimento em que o símbolo emerge como iniciador e condutor da consciência em direção a um significado que está ao mesmo tempo presente e oculto, como um enigma que se coloca e, ao se apresentar como tal, estabelece um vínculo que só pode ser expresso a partir de analogias, pois resiste a um sentido unívoco como solução (Ricoeur, 1959).

Podemos identificar esses aspectos na Alquimia, onde o processo de transformação da matéria ocorria mediante ações concretas do alquimista, ao promover transformações físicas com caráter simbólico, ocorrendo também através de sonhos que informavam ao alquimista a respeito dessa transformação; a realidade é concebida como uma continuidade entre esses dois aspectos, diferindo apenas em termos qualitativos. Esse aspecto aparece em diversos textos dos alquimistas medievais, onde os sonhos são fontes de revelação divina e são parte constitutiva da transformação da matéria, como nota Jung (2011a) em sua análise das visões oníricas de Zósimo de Panópolis. A série de sonhos e os símbolos que dela emergem aparecem ao sonhador de maneira viva e, de acordo com a interpretação de Jung (2011a), “[...] vários indícios parecem mostrar que Zósimo considera a visão como uma *vivência* significativa que pretende testemunhar” (Jung, 2011a, p. 69–70).

E essa vivência não aparece de modo único, mas se desdobra em diversos sentidos diferentes. As imagens oníricas são associadas a elementos materiais e as transformações dos metais personificados no sonho apontam para um mesmo objetivo da transformação almejada na retorta alquímica. O que estabelece a continuidade da visão do mundo onírico é o seu caráter de epifania, uma mensagem dos deuses e uma instrução divina de como conduzir a transformação (Jung, 2011a). A expressão

utilizada, personificando os metais e atribuindo às qualidades valores que não se encontram no elemento concreto, se assemelha à característica destacada por Bachelard (2005), onde a forma de expressão e de vínculo que o alquimista estabelece está mais próxima da imaginação poética do que da constatação objetiva e racional do químico. Aqui, os símbolos emergem primeiro como qualidade e são essas próprias qualidades que conduzem a consciência na direção de um sentido analógico, expresso através de metáforas (Ricoeur, 1959).

É nessa relação entre o aspecto imediato e o aspecto latente do símbolo que se constitui a tensão e o contexto do surgimento dos mitos e das cosmologias. Por ser um modo diferente de relação com diversas facetas diferentes, a saber, como imaginação poética (Bachelard, 2005), como sentido latente de uma série de sonhos (Jung, 2011a, 2011i) e como epifania que realiza uma ligação entre o homem e os deuses (Durand, 2008a), esse modo de intencionalidade pode se apresentar fragmentário se considerado a partir do contexto atual. Entretanto, é necessário frisar a relação de interdependência mútua que constitui a emergência do símbolo como mediador da consciência e que é vivido como modo privilegiado de relação com o sagrado, pois ocorre de maneira direta, como revelação divina. E, inversamente, é na revelação divina que se estabelece a relação do homem como meio através do qual o sagrado, tanto na emergência do símbolo como signo, quanto nos sistemas simbólicos do mito, que fundamenta e abre um mundo (Ricoeur, 1959).

A relação entre o símbolo e a concepção de mundo mítica onde o símbolo aparece como expressão de um vínculo compreendida como a noção de intencionalidade simbólica nos permite aprofundar um pouco mais o modo particular de como esse vínculo se dá. Como mencionamos anteriormente, a consciência é

intencional e nunca ocorre separada de um mundo, entendido como rede de relações e de significados na qual a consciência está imersa e que a precede (Sokolowski, 2000). O símbolo expressa, portanto, uma relação associada a uma concepção de mundo onde os elementos constitutivos da experiência apresentam possibilidades latentes de sentido, onde a opacidade dos objetos serve como fio condutor de um mistério religioso (Eliade, 2013). A intencionalidade simbólica nos auxilia na compreensão no modo como a consciência se relaciona com este mundo e o modo como o alquimista compreende a matéria.

Apesar disso, para ser compreendida como uma cosmologia, é necessário também compreender o modo particular de relações que possibilitam a construção dessa cosmologia a partir desse modo de intencionalidade. Se a filosofia hermética se assemelha a um protótipo de ciência humana anterior à fragmentação atual (Durand, 2008a), é necessário também um modo de compreensão que leve em consideração não apenas o modo de se relacionar, mas de explicitar a maneira particular de relações que configuram este mundo constituído pelo mito. Enquanto a noção de intencionalidade nos permite compreender o modo particular de experiência expressa no símbolo, precisamos também compreender de que modo a concepção mítica constrói seu conhecimento a partir dessa experiência.

A partir dessa necessidade, também é necessário um aprofundamento epistemológico da própria concepção de mundo mítica, levando em consideração sua base como experiência vivida. O caráter fragmentário das ciências humanas na atualidade e a univocidade encontrada na filosofia hermética tornam necessário um caminho adequado. De modo a explicitar os aspectos epistemológicos da filosofia hermética, levando em consideração seu caráter abrangente, é necessária uma



plataforma comum, onde seja possível compreender a expressão simbólica como experiência e, ao mesmo tempo, como base de constituição de uma epistemologia. O círculo de Eranos aparece como uma tentativa de estabelecimento dessa plataforma comum, reunindo em seu centro o aspecto simbólico da experiência humana.

Como nota Shamdasani (2004), o próprio Jung pressentia essa fragmentação e a necessidade de articulação entre as diversas áreas do conhecimento como forma de melhor compreender de que maneira essas diversas disciplinas poderiam contribuir com um objetivo em comum. O círculo de Eranos surge como tentativa de articulação através da qual fosse possível essa articulação tendo como ponto central a criação de uma psicologia complexa, que serviria de plataforma comum para as diversas ciências humanas. Essa necessidade de articulação e a formulação de uma psicologia complexa como forma de estabelecer um ponto em comum entre diversas disciplinas não podem ser entendidas, entretanto, como uma redução da pluralidade de manifestações simbólicas a elementos meramente subjetivos. Por detrás dessa ideia há a visão de que a manifestação simbólica encontrada objetivada nas diversas manifestações culturais e a miríade de formas encontradas nas expressões individuais são realidades paralelas entre si. Ou seja, entender essas manifestações simbólicas necessita de uma síntese que só pode ocorrer mediante uma visão que compreenda o homem como um todo, para além das especializações que fragmentam o conhecimento do homem (Shamdasani, 2004, p. 22).

Carvalho (1998) localiza as bases epistemológicas de Eranos como uma relação de “[...] complementaridade entre a arquetipologia e a fenomenologia [...]” (Carvalho, 1998, p. 21–22). Essa relação de complementaridade tem como base a antropologia simbólica de Cassirer (1977), que define o homem como um ser cultural e a melhor via

de estudo para a compreensão do humano se dá a partir da expressão cultural como elemento fundamentalmente humano, não limitado ao aspecto racional do homem. Para Cassirer (1977), “[...] razão é um termo muito pouco adequado para abranger toda forma de vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade. [...]. Portanto, em lugar de definir o homem como um *animal rationale*, deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum*” (Cassirer, 1977, p. 51).

A antropologia simbólica, ao conceber o símbolo como aspecto definidor do homem, apresenta-se como possibilidade de complementar o aspecto fenomenológico da expressão simbólica da Alquimia. Enquanto a fenomenologia nos permite explicitar o aspecto vivo da expressão simbólica, a antropologia simbólica nos fornece as ferramentas conceituais para definir de que modo essa experiência se transforma em uma epistemologia. E é a partir do símbolo como experiência que podemos fazer a ponte para uma epistemologia da filosofia hermética, uma vez que ela é expressão de uma experiência e também de uma determinada concepção de mundo que fundamenta essa experiência. O símbolo, como constitutivo da experiência de mundo mítica, é próprio do horizonte humano; portanto, “[...] a linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os vários fios que tecem a rede simbólica, a teia emaranhada da experiência humana” (Cassirer, 1977, p. 50). Ao conceber o símbolo como elemento constitutivo do homem, para a antropologia simbólica, o símbolo é a nascente comum tanto das ciências modernas que fundamenta nossa concepção de mundo atual, quanto expressão de uma concepção de mundo mítica. Traçando um paralelo a partir da noção de intencionalidade, o símbolo por si mesmo não é um fenômeno em si, mas estabelece condições para o seu aparecimento à consciência, como elemento mediador e revelador da experiência. Nesse sentido, a diferença se situa no modo de intencionar o símbolo,

que pode ser tanto um elemento de representação abstrato, que aponta para um significado único, quanto elemento que guia a consciência na direção de um sentido oculto de um símbolo concebido não como representação, mas apresentação de um convite ao sentido latente que se dá a partir de uma relação simbólica (Ricoeur, 1959). Como veremos, o pensamento mítico estabelece, a partir desse modo de intencionalidade, relações entre os objetos que fundamentam uma concepção mítica do mundo e o símbolo permite o estabelecimento de um conhecimento dessa concepção mítica, presente tanto nos grandes sistemas religiosos, nas narrativas míticas e, sobretudo, nos mistérios religiosos de onde surgem a filosofia hermética e a Alquimia.

### **3.2 A concepção mítica de mundo**

Ao realizar o paralelo entre a intencionalidade simbólica e a antropologia simbólica para melhor compreender a concepção mítica como elemento fundamental na constituição epistemológica da filosofia hermética, levamos em consideração também o elemento constitutivo da intencionalidade. Uma vez que a intencionalidade da consciência ocorre sempre situada em um mundo que a precede, e esse mundo é composto por uma rede de significados anterior à própria consciência (Dartigues, 1992), a concepção mítica de mundo seria a totalidade composta tanto do modo de intencionalizar este mundo quanto a rede de significados que o compõe. Se, de um lado, a intencionalidade simbólica corresponde à abertura a uma determinada experiência de mundo, de outro, ela é apenas possível a partir de uma concepção de mundo onde os mitos são passíveis de se apresentarem como experiência viva. Um dos elementos privilegiados que compõe este mundo e que serve de fio condutor à consciência intencional é a linguagem (Sokolowski, 2000).

É a partir da linguagem como sistema simbólico e o símbolo como constitutivo da experiência humana que a antropologia simbólica conecta os diferentes elementos da concepção mítica de mundo em um todo coerente. Para compreendermos, em linhas gerais, da concepção mítica que embasa o hermetismo, utilizaremos a perspectiva da Antropologia Simbólica de maneira bastante ampla, sem esgotar sua totalidade, elencando aspectos gerais que servem para destacar de que modo o hermetismo, como sistema simbólico, serve de referência para um conhecimento a respeito da existência e do mundo. Nessa perspectiva, a concepção mítica de mundo não é contrária à concepção científica desse mesmo mundo, apresentando-se como alicerce e complemento da visão científica moderna (Cassirer, 2004). Assim, enquanto em nosso mundo concebemos a linguagem como sistema simbólico abstrato,

[...] todo começo do mito, especialmente toda concepção mágica do mundo, está impregnado dessa crença na essência objetiva e na força objetiva do signo. A magia da palavra, a magia da imagem e a magia da escrita formam o acervo fundamental da atividade mágica e da visão mágica de mundo (Cassirer, 2004, p. 52).

O símbolo e os sistemas simbólicos na concepção mítica de mundo se dão de maneira imediata, uma vez que a realidade do símbolo se dá em ambos os níveis, os de representação e os de apresentação de um mistério. Segundo Bachelard (2005), esse aspecto imediato da realidade simbólica, seja do aspecto concreto da linguagem, seja através da atribuição de qualidades mágicas a partir de relações de analogia com outros objetos, é um aspecto psicologicamente concreto marcante da Alquimia (Bachelard, 2005, p. 258). Como intencionalidade, esse aspecto concreto aponta para uma experiência na medida em que esse aspecto concreto confere ao símbolo o caráter de

participação e de presença desses aspectos qualitativos. Enquanto a representação aponta para uma essência que é idêntica a um conceito a respeito do que está representado, o pensamento mítico, em função desse caráter concreto, coloca a essência do fenômeno como simultânea ao seu aparecimento. A representação simbólica, portanto, não ocorre apenas a partir de uma abstração do real, mas compartilha com o objeto a sua essência devido à semelhança qualitativa entre os dois (Cassirer, 2001).

É nesse aspecto concreto de identidade entre signo e significado que se assenta o símbolo e possibilita, para a concepção mítica, a construção de um conhecimento. Uma vez que “[...] a ‘essência’ da coisa não está na palavra apenas mediatamente designada, mas sim de alguma forma presente e contida nela” (Cassirer, 2004, p. 55), o aspecto mágico do símbolo se estende a toda forma de representação. Como mostra Eliade (2013), o mito se desenvolve não apenas como narrativa assentada em um sistema simbólico qualquer, mas é real pelo fato de ser narrado. A palavra falada adquire a mesma substancialidade que o objeto concreto sobre o qual está sendo narrado e, inversamente, a verdade da existência da narrativa jaz na própria substancialidade daquilo que está sendo narrado (Eliade, 2013, p. 11).

A inseparabilidade entre os elementos concretos na concepção mítica também se estende aos aspectos rituais e litúrgicos encontrados nas religiões. Quando Jung (2012c) interpreta a missa católica como manifestação do simbolismo cristão, essa relação entre o aspecto concreto se torna aparente na medida em que os diversos elementos que constituem o ritual são ao mesmo tempo representações de aspectos divinos, onde o pão e o vinho são, simultaneamente, a carne e o sangue do Cristo. Desse modo, na concepção mítica, o ritual “[...] não é uma mera *representação* imitativa de um processo, mas é o processo mesmo e sua *realização* imediata [grifo do autor]” (Cassirer,

2004, p. 80). Esse mesmo elemento de realização do ritual, como veremos mais adiante, é parte integral na transformação e da redenção da matéria para o alquimista.

O vínculo de continuidade também se estende a diversas outras maneiras de apreensão do objeto. A identidade entre representação e representado não significa apenas uma certa confusão entre sujeito e objeto, mas aparece como expressão presente no vínculo estabelecido. E essa relação constitui o processo de construção do conhecimento de forma diversa do conhecimento científico, porém não oposta a ele. O aspecto concreto da concepção de mundo mítica está mais próximo do aspecto imediato da presença simbólica como de fato presente, no sentido de uma participação ativa e de uma experiência vivida, que apenas algo relacionado ao aspecto sensual dessa experiência. Segundo Cassirer (1977), “[...] o mito, por assim dizer, tem duas caras: de um lado, mostra-nos uma estrutura conceitual; de outro, uma estrutura perceptual” (Cassirer, 1977, p. 128).

A diferença principal é o modo como o vínculo intencional é estabelecido. Nesse modo de intencionalidade simbólica, onde a consciência estabelece com o objeto uma relação de abertura a uma multiplicidade de sentidos, a conceituação mítica é atravessada pelo aspecto de presença dos elementos qualitativos, abstraídos das características concretas dos objetos, porém tomados como existentes mesmo na ausência do objeto e contidos em sua representação (Cassirer, 2004). As qualidades do objeto também não são abstratas, mas abstraídas no sentido de serem elas mesmas essências elementares, compondo uma tessitura de sentidos que permeiam os objetos. A matéria, portanto, não é matéria morta e inerte; as qualidades dos objetos se assemelham mais a características vivas que apenas a elementos quantitativos. A qualidade refere-se a um modo de adjetivar o objeto em oposição a uma descrição dos aspectos físicos,

como peso e altura. Qualidade, na concepção mítica do mundo, aponta para o elemento vivo que se apresenta na própria aparição do objeto. Na concepção de mundo mítica, “[...] todos os objetos são benignos ou malignos, amigos ou inimigos, familiares ou sobrenaturais, encantadores e fascinadores ou repelentes e ameaçadores” (Cassirer, 1977, p. 128). Posto de outro modo, um objeto é pesado não em função de sua massa relativa, mas se apresenta como pesado, lento ou até mesmo escuro, conforme é associado a outros objetos cuja essência do “peso” é compartilhada; também não é líquido em função de sua composição química como resultado de variáveis como temperatura e pressão, mas apresenta uma qualidade úmida e fluida. São esses adjetivos que compõem as qualidades do objeto, remetendo ao aspecto presente de seu aparecimento para a consciência mítica (Cassirer, 1977).

A dupla face da concepção mítica de mundo sublinha o aspecto de multiplicidade do símbolo, caracterizando a experiência simbólica como uma imersão em um mundo vivo. A concepção atual que separa os diversos modos de experimentar o mundo nos auxilia na formulação de conceitos estáticos na tentativa de estabelecimento de leis universais imutáveis. Para o pensamento mítico há uma continuidade nos diversos modos de experiência, uma fluidez que permite o estabelecimento de relações entre os elementos constitutivos da experiência em que a análise racional muitas vezes é insuficiente, pois não leva em consideração esse aspecto total (Cassirer, 1977). O aspecto conceitual que se obtém a partir da concepção de mundo mítica se encontra em um conhecimento do mundo que localiza o homem existencialmente, situando-o em um mundo impregnado de significado, em oposição a um mundo cuja realidade é concebida apenas a partir de relações abstratas, onde o aspecto concreto é apenas um epifenômeno dessas mesmas relações. Essas relações, formando uma rede que serve de ponto de

contato entre o aspecto concreto e a essência imutável que se apresenta em sua materialidade, é que possibilitam ao homem agir sobre este mundo, uma vez que não há diferença entre o objeto palpável que se apresenta e a sua essência, apenas diferenças de modalidade de apresentação de um mesmo objeto e suas qualidades mágicas (Cassirer, 2004).

No caso, esse aspecto múltiplo que associa e iguala o conceito com a experiência vivida e os elementos qualitativos dos objetos é que são destacados por Burckhardt (1971) como aspectos centrais da Alquimia. O aspecto qualitativo da matéria e seu aspecto opaco são transformados em elementos divinos ao estar em relação de analogia com qualidades também divinas; o ouro é identificado como o objetivo final do processo de redenção da matéria, mas não em função de seu valor econômico, senão porque ele mesmo se torna uma analogia concreta para a totalidade e uma perfeição criada a partir da transformação qualitativa da matéria (Burckhardt, 1971, p. 26). O aspecto qualitativo apresenta o aspecto íntimo do objeto manifesto sob a forma material, como uma substância em si mesma que, ao mesmo tempo, compõe o objeto e não se reduz a um epifenômeno dele. No caso do ouro, a perfeição associada a ele corresponde ao modo de existência do ouro, sua qualidade incorruptível e harmônica dos elementos que o constituem; é o estado de proporção e harmonia que define o ouro alquímico como valioso, ao contrário de sua qualidade puramente física ou econômica (Burckhardt, 1971, p. 40).

A expressão simbólica na concepção mítica aponta para uma dimensão existencial e um vínculo com o mundo muito diverso da separação necessária entre sujeito e objeto que ocorre nas ciências modernas. Há uma continuidade entre os diversos modos de intencionalidade, estes expressos como facetas de uma mesma



realidade. Essa relação de continuidade de diversas facetas implica uma continuidade entre a existência de todas as coisas, não havendo diferença entre presença e ausência a não ser de maneira puramente qualitativa. Mesmo ausente, um objeto existe porque o significado a ele atribuído se encontra presente e manifesto presente em um outro objeto em uma relação de analogia, podendo ser trazido novamente como presença a partir de certas condições, como ocorre nos rituais descritos por Eliade (2013), que visam recriar as condições de um tempo anterior das cosmogonias ao recriar de maneira ritual as condições primeiras que possibilitaram a criação do mundo em primeiro lugar.

Essa continuidade também se dá pela indiferenciação entre o mundo de vigília e o mundo onírico, onde o objeto sonhado tem a mesma realidade que o objeto material, ambos tomados como presenças efetivas. Para o pensamento mítico, “[...] as relações estabelecidas por ele não são vínculos intelectuais através dos quais aquilo que nelas entra simultaneamente é diferenciado e ligado, mas são uma espécie de cola que ainda consegue ligar de algum modo também o mais heterogêneo” (Cassirer, 2004, p. 121). A dimensão existencial que torna inseparáveis a representação, o sentido e o significado dos objetos confere ao mundo mítico uma textura que possibilita um conhecimento que privilegia o sentido da experiência em oposição à pura abstração dos objetos.

Essa relação de inseparabilidade entre o signo e o significado fornece ao símbolo uma densidade ontológica de apresentação de uma determinada essência que é vivida existencialmente, compondo um mundo cuja textura é imediata, onde o singular e o universal ocorrem simultaneamente mediante o aparecimento de um determinado objeto. As diversas formas de aparecimento das diferentes essências, concebidas como propriedades ou substâncias (*hyle*) manifestas para um sujeito são universais uma vez que suas propriedades sensíveis são encontradas de diversas maneiras em diversos

objetos diferentes (Burckhardt, 1971, p. 76). Essas essências contidas nos objetos sensíveis, em sua concepção abstraída do objeto, funcionam então como uma das dimensões de aparecimento de uma mesma coisa, onde conceito e aparecimento estão unidos e dão forma ao mundo como um todo. Assim, “[...] cada propriedade desempenha por si só o papel de uma determinada coisa elementar – e da soma dessas coisas elementares se constrói o mundo do composto, o mundo empírico dos corpos” (Cassirer, 2004, p. 125).

Não há, portanto, diferença entre o aspecto sensível e o aspecto abstrato, apenas uma diferença na modalidade do aparecimento de um mesmo aspecto, e um dado objeto é composto de diversas substâncias ou propriedades que contribuem para a manifestação material da relação entre os diversos elementos, ou essências. Na modalidade mítica de concepção, o aspecto concreto, ao agir como uma faceta de uma essência – por exemplo, como o aspecto material e espiritual de apresentação de um objeto, no caso dos metais – se estende na direção dos elementos que compõem o mundo. As categorias de espaço e tempo, ao invés de se referirem apenas a grandezas abstratas, revelam-se a partir de suas qualidades: no ciclo das estações, nas personificações das forças naturais como os rios e assim sucessivamente. A noção de número, dentro dessa concepção, não apenas expressa uma certa quantidade, mas uma certa qualidade, seja como manifestação de aspectos divinos associados a determinados números, como o 3 ou o 4, assunto já explorado por Jung (2012b) no contexto do aspecto simbólico dos números na história das religiões, seja exposto elemento sagrado na geometria (Cassirer, 2004).

Assim, o mundo concebido como essências manifestas na propriedade da matéria se revela à consciência a partir de algo que é, ao mesmo tempo, vivo ao se

revelar à consciência e, ao mesmo tempo, sagrado, este último devido ao aspecto eterno daquilo que é revelado. Por isso, o aspecto prático da ação do homem mediante o conhecimento mítico é ao mesmo tempo uma ciência, pois envolve um conhecimento a respeito da realidade, porém não afastado do aspecto religioso, pois fundamentado a partir de uma rede de significados cuja raiz é localizada como manifestação da divindade. O conhecimento a respeito do mundo, portanto, também é considerado parte desse aspecto sagrado. Isso se torna claro na Alquimia, uma vez que o conhecimento do segredo confinado da matéria, a saber, o modo particular de como as propriedades constitutivas de sua essência podem ser modificadas e refinadas, é concebida pela própria manifestação dessas propriedades em seu aspecto sensível (Burckhardt, 1971).

O pensamento mítico, como modo particular, ou modalidade de conhecimento do mundo, se apresenta ao mesmo tempo como diverso, levando em consideração os diferentes modos de estabelecer as relações que compõem a realidade, e similar à concepção científica do mundo, ao compartilhar a necessidade de estabelecimento de um conhecimento científico do mundo. Por isso Cassirer (1977, 2001, 2004) os diferencia a partir dessas modalidades, ao invés de apenas inserir as diferenças entre concepções a partir de um modelo linear de evolução histórica. A concepção mítica do mundo se diferencia da visão científica racionalista muito mais pela diferença entre relação que se estabelece com o conhecimento e sua gênese, do que em termos de rigor de pensamento. Ao invés de localizar o pensamento mítico e reduzi-lo a uma pré-ciência, o aspecto simbólico aparece como ponto em comum entre ambos. Se, no primeiro o símbolo, é expressão e apresentação da essência de algo, o aspecto simbólico do pensamento científico se encontra em um refinamento dessa noção, onde o símbolo é concebido como uma abstração do objeto (Cassirer, 2011).

O pensamento hermético e o símbolo, aspectos que constituem o horizonte da Alquimia e dos demais modos de conhecimento com raízes na concepção mítica de mundo, podem ser entendidos, de modo geral, como um modo de conhecimento ainda presente, pois este se encontra na própria tessitura da realidade. Essa textura do mundo mítico é costurada a partir dessa rede de relações estabelecida entre os diversos sentidos das diversas formas de aparição dos objetos, fornecendo o subsídio para o estabelecimento de uma ordem das coisas onde os elementos são arranjados conforme relações analógicas e homológicas. É a esse elemento central que se refere Durand (2008a) para explicitar a diferença entre o pensamento hermético e o pensamento científico, uma vez que essa rede de significados não é separada do homem situado neste mundo. O pensamento mítico, ao preocupar-se com as mesmas categorias do pensamento científico, também atravessa e fornece explicações a respeito desse mundo, mas enraizadas numa concepção de um mundo cujo aspecto vivo é a primeira evidência de sua verdade.

A rede de significados é sempre presente, pois o homem é sempre situado, as qualidades essenciais do objeto funcionando a partir de uma dupla determinação do mundo, seus aspectos literais e metafóricos: o primeiro e o segundo sentido contido no símbolo (Ricoeur, 1959). É a partir da profusão e da multiplicação de significados que existem nesse intervalo entre os aspectos metafóricos e literais que o mundo adquire movimento. O hermetismo Ocidental, do ponto de vista da teoria do conhecimento, apresenta-se como uma das manifestações ainda presentes dessa concepção de mundo, e do ponto de vista da intencionalidade, aparece como doutrina através da qual a experiência adquire um sentido. É a partir dessas duas polaridades que localizamos de

modo geral a filosofia hermética, onde o conhecimento científico e a experiência vivida funcionam como dois lados de uma só moeda.

### **3.3 Hermetismo e Alquimia**

Examinar tanto os aspectos fenomenológicos, onde o símbolo se apresenta como modo de expressão mais adequado de uma experiência cuja abertura não pode ser circunscrita apenas a partir de conceitos, e o modo de estabelecimento de relações de analogia, onde o símbolo apresenta uma determinada essência e adquire um peso ontológico ao ser idêntico à essência que representa, isso nos fornece alguns subsídios para retornar à filosofia hermética como elemento onde ambas as características do símbolo se encontram. É necessário notar, antes de mais nada, que foram retomados os aspectos mais gerais de ambas as concepções no intuito de fornecer subsídios que possibilitam uma compreensão mais ampla do hermetismo e o modo particular de expressão do hermetismo na Alquimia.

Conforme veremos, a filosofia hermética se apresenta como base epistemológica da Alquimia, no sentido de estabelecer uma determinada visão de mundo e modos de relação com o mundo a partir do qual o conhecimento da transmutação dos metais é extraído. Essa relação a partir da qual se estabelece um conhecimento positivo acerca da realidade se encontra situada em uma concepção mítica de mundo, mais precisamente no encontro entre o aspecto mítico cujas raízes remontam às origens do cosmos – como rede de sentido onde o homem e a divindade ocupa um lugar determinado e se influenciam mutuamente –, e no aspecto prático, onde as relações estabelecidas também se traduzem em ações efetivas na realidade (Cassirer, 2004, p. 127–128).

Ao mesmo tempo, e a partir dessas ações na realidade, especificamente no processo de transformação da matéria, há também um processo de transformação

subjetivo, expresso simbolicamente a partir de uma relação de correspondência – a noção de simultaneidade e relação mútua entre macrocosmo e microcosmo –, que fornece um caráter de experiência viva, de mutualidade entre o singular e o universal (Eliade, 1978, p. 144). Por serem complementares, há uma relação de continuidade entre o conhecimento e a experiência vivida, ambos aspectos presentes e expressos no símbolo simultaneamente, pois o próprio singular abarca consigo sua universalidade. A respeito desse paradoxo que constitui o conhecimento da Alquimia, diz Jung (2013) que:

[...] como o “conhecimento” do mundo “reside dentro do próprio peito”, o adepto deve extrair o conhecimento a respeito do mundo do que ele sabe acerca de “si próprio”, pois o seu si-mesmo, que ele deve conhecer pela primeira vez, constitui parte de uma natureza surgida da unidade primordial de Deus, simultaneamente com o mundo.[...] Mas um conhecimento desta espécie nada tem a ver com o conhecimento subjetivo de uma consciência do eu a respeito de si mesmo (Jung, 2013, p. 196–197).

O microcosmo no contexto da Alquimia não deve ser confundido apenas como mera subjetividade, mas como uma característica profunda de uma experiência interior que encontra seu correlato no mundo exterior. Essa relação de correspondência, em que, através de uma relação de analogia o microcosmo é um espelho do macrocosmo e vice-versa, se dá através do princípio de similitude, isto é, o aspecto do pensamento mágico que vai identificar como compartilhando de uma mesma essência objetos que apresentam qualidades sensíveis similares, portanto sendo considerados como facetas ou expressões de um mesmo princípio (Durand, 2008a). Essa relação e o vínculo que caracteriza a Alquimia e atravessa seus diversos aspectos encontram sua origem na

filosofia hermética. Com efeito, podemos considerar a Alquimia como uma ramificação da filosofia hermética, cujo aspecto multifacetado e sincrético está mais próximo de ser uma visão de mundo a partir da qual brotaram diversas outras ciências sagradas (Faivre, 2010, p. 30).

A visão de mundo fornecida pela filosofia hermética encontra suas raízes em um encontro sincrético, a partir de uma concepção onde o conhecimento do mundo e seu aspecto divino não estão separados. O mundo do hermetismo, portanto, não é o mesmo que o atual, pautando pela concepção científica moderna, mas também não está em contradição a ele (Durand, 2008c). Na filosofia hermética, conhecimento e sentido são inseparáveis, facetas de uma mesma verdade eterna, onde o aspecto prático e aplicado é secundário no sentido de que serve apenas como modo singular de contato com os aspectos mais elevados da existência. Desse modo, o hermetismo e as ciências sagradas que dele surgem, como a Alquimia, podem ser compreendidos como tentativas de elaboração de um conhecimento holístico a respeito do mundo, do homem e de seu estar no mundo, não concorrendo ou contradizendo diretamente a concepção moderna de ciência, cuja proposta é inteiramente outra, pois localizada em um mundo distinto.

Quando mencionamos o hermetismo como visão de mundo, nós nos referimos, portanto, a essa rede de relações significativas que surgem a partir dessas relações de analogia próprias da concepção mítica do mundo. Antes de ser um corpo doutrinário coeso, a característica principal do hermetismo é justamente seu caráter heterogêneo e sincrético, a partir da coleção de textos conhecida como *Hermetica*, que funciona como uma síntese de diversos elementos e de diversas culturas (Ebeling, 2007). Essa heterogeneidade que forma a base do hermetismo pode ser compreendida a partir da multiplicidade de origens e da síntese desses elementos diversos em um todo coeso. De

modo geral, o hermetismo é uma síntese que ocorre a partir do encontro entre a filosofia egípcia e a filosofia da natureza helenística – um conglomerado de doutrinas platônicas, aristotélicas, estoicas e pitagóricas –, misturadas com motivos mitológicos egípcios, e temas de origem judaica e iraniana (Ebeling, 2007, p. 9). Podemos entender essa síntese como uma conexão de elementos complementares, onde o aspecto simbólico da concepção mítica confere uma densidade ontológica, e o aspecto filosófico fornece um caráter científico, no sentido amplo de conhecimento da Natureza. Desse modo, a filosofia hermética funciona tanto como complementar às narrativas míticas, ao traçar suas origens à revelação de Hermes Trimegisto, quanto como modelo rudimentar de ciência, em função de seu aspecto concreto e eficaz na transformação ativa e no estabelecimento de métodos de ação na realidade (Faivre, 2010).

É a partir dos elementos helenísticos que a filosofia hermética vai compreender a textura que compõe a realidade a partir da divisão do cosmos em quatro elementos: água, terra, fogo e ar. Essas substâncias elementares, é necessário lembrar, devem ser consideradas a partir da concepção mítica de mundo, onde o que caracteriza cada princípio é seu aspecto sensível, uma qualidade do objeto. Desse modo, água se refere ao aspecto úmido e fluido, a terra ao aspecto fixo e duro, o fogo ao seu caráter ígneo e volátil, e ar ao aspecto etéreo e abstrato. O conhecimento do cosmos, como descrito nos diversos textos herméticos, refere-se, de maneira direta ou indireta, a esses quatro princípios ordenadores, a partir dos quais forma uma doutrina cujo sentido último é o conhecimento e a preservação deste enquanto revelação dos aspectos encobertos da realidade (Linden, 2003, p. 14). A partir desses quatro elementos básicos e das relações entre eles é que se possibilita o conhecimento da matéria, onde a inter-relação harmônica ou desarmônica entre os elementos é expressa pelas características sensíveis



dos objetos externos, assim como modo de descrever a experiência interna de transformação. Os quatro elementos encontram seu correlato nos quatro humores que compõem os aspectos mais elementares da personalidade: sangue, fleuma, bÍlis amarela e bÍlis negra, que correspondem, respectivamente, aos elementos ar, Água, fogo e terra. A presença dos elementos na matéria, assim como a presença dos humores, fornece a composição e delimita o modo particular de aparecimento sensÍvel, seja no aspecto da matéria, seja como elemento considerado constitutivo da personalidade (Klibanksy, Panofsky, & Saxl, 1979).

Essa relação de correspondência entre aspectos aparentemente diversos é apenas um exemplo do modo particular de vínculo possibilitado pela filosofia hermética. Segundo Burckhardt (1971), essas correspondências funcionam como esferas concêntricas através das quais uma mesma essência primordial se manifesta em diferentes níveis, ou apresentando diferentes facetas de uma mesma essência. Desse modo, os diversos níveis da existência se encontram discriminados a partir de seus aspectos qualitativos, porém ligados através da presença do homem, cujo microcosmo reúne consigo os mesmos princípios elementares que compõem as demais esferas da existência. A heterogeneidade do hermetismo se dá mediante o aspecto bastante geral de suas doutrinas, e em função do grande número de variações de interpretações diferentes dos diversos autores ao longo dos anos; o hermetismo, de modo geral, pode ser entendido como uma doutrina, porém não necessariamente um sistema de pensamento fechado. Isto ocorre em função de três características gerais que atravessam os escritos herméticos: 1) os textos herméticos constituem na transmissão individual de ensinamentos secretos comunicados de um mestre ao seu discípulo a respeito do segredo do cosmos e sua verdadeira essência, isto é, que todos os aspectos da existência

estão conectados entre si, portanto devem ser considerados como uma totalidade inseparável; 2) esse conhecimento secreto revela a unidade de todas as coisas, opondo-se aos gnósticos ao considerar o mundo como necessariamente ordenado e o lugar privilegiado do aparecimento do divino; e 3) a distinção do homem com relação aos demais seres, pois é composto de uma alma e de um corpo, e é através da alma que o homem encontra a possibilidade de contato com a divindade, sendo corresponsável pela manutenção da ordem e do aperfeiçoamento do mundo, isso inclui a primazia de sua alma pelo corpo e a necessidade de uma constante purificação (Ebeling, 2007, p. 35–36). Desse modo, a filosofia hermética apresenta uma grande variabilidade entre diversos autores devido ao caráter de transmissão individual dos textos, porém seus aspectos mais gerais se encontram preservados, tendo como fio condutor o axioma geral das correspondências entre as diversas polaridades da existência – acima e abaixo, dentro e fora, matéria e essência (Linden, 2003, p. 28).

De modo geral, a filosofia hermética pode ser compreendida como um conjunto de doutrinas gerais que encontra expressão através da experiência individual de seus adeptos, cujas diferentes interpretações dos mesmos aspectos gerais acima mencionados possibilitaram a realização de diversas sínteses e diálogos com outras doutrinas. Isto é, cada adepto realizava uma nova interpretação de acordo com sua própria visão de mundo a partir de ensinamentos anteriores, alimentando o aspecto sincrético da filosofia hermética, e formando um corpo de doutrina bastante complexo, com diversas contradições e paralelos em outras disciplinas ocultas. É a partir dessa relação bastante complexa que podemos melhor localizar o hermetismo a partir de seu aspecto filosófico, como doutrina a respeito da realidade, e resgatar o modo particular de como essa doutrina serve como base para o pensamento constitutivo da Alquimia.

A filosofia hermética, de modo geral, é mais bem compreendida como uma série de desdobramentos de uma doutrina cujas raízes se encontram na Antiguidade. Faivre (2010) insere o hermetismo como parte do termo guarda-chuva de Esoterismo Ocidental, cujo ponto em comum é o estudo dos aspectos simbólicos, partilhando também a concepção de que a compreensão simbólica está acompanhada de uma revelação de uma verdade oculta e a necessidade de uma iniciação dos neófitos, assim como a transmissão desse conhecimento oculto através do estudo aprofundado da tradição na qual cada uma dessas variantes se fundamenta. É interessante notar que o termo Esoterismo Ocidental, no qual o hermetismo está incluído, é utilizado para designar diversas disciplinas ao longo da história. Desse modo, o esoterismo abarca tanto disciplinas consideradas místicas, como o estudo da cabala, quanto estudiosos mais recentes do simbolismo Ocidental, como o Círculo de Eranos e os pensadores ligados à Filosofia Perene (Faivre, 2010, p. 14–16).

De modo geral, as disciplinas inclusas na definição de Esoterismo Ocidental partilham quatro características fundamentais: 1) a ideia de correspondências universais, concebida como uma inter-relação profunda entre diversos eventos sem um princípio causal que os ligue, como sincronicidades e coincidências significativas de eventos simultâneos, e a conexão entre objetos que não são relacionados, mas partilham de elementos qualitativos em comum, como a ideia de um microcosmo espelhado em um macrocosmo e vice-versa; 2) a ideia de uma Natureza viva, como consequência das correspondências universais que dá forma ao mundo e se apresenta como uma rede de relações vivas, onde a Natureza se apresenta ela mesma como organismo vivo, e o homem é parte constitutiva integral desse organismo, estabelecendo assim um vínculo entre o humano e o divino; 3) o papel das mediações e da imaginação, definido pela

centralidade de aspectos ritualísticos na mediação das ações sobre o mundo e a noção geral da imaginação como força criadora da realidade; e 4) a experiência da transmutação, que reúne os aspectos anteriores ao fornecer o caráter de experiência vivida, inserindo o homem em um mundo formado por uma série de relações simbólicas que fornece ao mesmo tempo um caráter de densidade ontológica aos aspectos simbólicos, e confere um modo particular de situar como parte de uma Natureza viva. É a partir do estar situado em uma rede de significações simbólicas, um mundo vivo na qual se está enraizado, que torna possível a experiência de transformação como aspecto constitutivo das disciplinas esotéricas. Essa experiência se dá seja através de mediações rituais, onde um neófito se torna um iniciado, seja a partir da relação da Alquimia com a Natureza, onde a transformação da matéria é acompanhada de uma transformação do próprio alquimista (Faivre, 2010, p. 12).

Como é possível perceber, as características das disciplinas inclusas dentro do termo Esoterismo Ocidental propõem os aspectos simbólicos a partir de uma concepção de mundo mítica, que fornece uma textura ao mundo cuja revelação se dá a partir de um vínculo de participação e de correspondência íntima entre sujeito e objeto. Mais precisamente, o sujeito é parte constitutiva de um todo vivo, ativo, onde a expressão simbólica significa um encontro significativo entre dois polos e é esse encontro que engendra a própria realidade (Durand, 2008c).

Podemos interpretar a classificação proposta por Faivre (2010) como um modo de melhor localizar as diversas disciplinas que compreendem o símbolo como modo singular de conhecimento e expressão de uma experiência vivida. Nesse contexto amplo, o hermetismo se apresenta como uma das expressões mais duradouras e tradicionais desse modo particular de conhecimento. Com efeito, a história do

hermetismo é bastante difusa, desde as suas origens egípcias como religião dos mistérios e se estende ao longo da história das religiões através de diversos sincretismos e redescobertas posteriores, em especial durante o período do Renascimento (Eliade, 1985). Essa capilaridade e resiliência da tradição hermética se torna mais clara ao levarmos em consideração esses aspectos históricos ao lado de seus aspectos epistemológicos. Em termos precisos, o que chamamos de hermetismo não se trata de uma doutrina rigidamente estabelecida, e seu nascimento em Alexandria, no Egito, se dá a partir de um sincretismo originário entre o mundo grego e o mundo egípcio (Ebeling, 2007).

A unidade do hermetismo se dá a partir de dois pontos distintos, porém complementares. O primeiro é o seu aspecto sincrético facilitado pela expansão do mundo helenístico à época de seu nascimento. Segundo Durand (2008a), o hermetismo alexandrino nasce do encontro do mundo grego e do egípcio, na junção de duas divindades distintas, porém similares, Hermes e Thoth, cuja trajetória será delineada com mais detalhes no próximo capítulo em conjunto com a figura de Hermes Trimegisto, e a assimilação por parte da cultura helenística dos rituais iniciáticos egípcios (Eliade, 1981). O segundo ponto é a expansão da cultura grega e seus aspectos sincréticos ao longo do mundo antigo, facilitado a partir das relações de similaridade entre diversos aspectos culturais; é nessa fusão e sincretismo que se possibilitou o nascimento do hermetismo enquanto tal, cujas características básicas, como o aspecto simbólico e metafórico, assim como o iniciático e religioso, permanecem constantes até a história recente (Faivre, 1995).

A relação com a Alquimia e a filosofia hermética se dá a partir do aspecto sincrético constitutivo do hermetismo. Como mostra Linden (2003), a associação entre

filosofia hermética e Alquimia não é de uma relação linear, pois existem diversas “alquimias” em diversas culturas que não foram influenciadas pelo hermetismo – a Alquimia chinesa e a medicina hindu, assim como procedimentos mágicos de transmutação dos metais similares à Alquimia encontrados em diferentes povos. Quando nos referimos à associação entre a Alquimia e o hermetismo, nós nos referimos à Alquimia Ocidental e a seus diversos desdobramentos. Apesar de a Alquimia não se originar diretamente do hermetismo, estando mais associada às práticas metalúrgicas da antiguidade que, conforme mencionamos no primeiro capítulo, se dava a partir de uma relação com o aspecto sagrado dos metais e dos lugares onde o minério era encontrado (Eliade, 1978), é no encontro dessas práticas já estabelecidas, como um dos diversos aspectos sincréticos que se encontram para formar a filosofia hermética, que a Alquimia toma forma e corpo como doutrina hermética (Eliade, 1978, p. 159).

Desse modo, a história e trajetória do hermetismo e da Alquimia se dá em um mesmo compasso, com a filosofia hermética servindo como pano de fundo e fornecendo o modo particular de expressão simbólica à Alquimia. Assim, a Alquimia partilha do aspecto iniciático do hermetismo, assim como remonta suas origens e doutrina a raízes míticas; se o hermetismo fornece a visão de mundo que permite o conhecimento da Natureza, em seu sentido vivo, a Alquimia é a expressão do engenho humano na tentativa de aperfeiçoá-la (Eliade, 1978, p. 48). Ao longo da história, em função dos aspectos sincréticos do hermetismo, tanto a doutrina quanto a prática da Alquimia foram se tornando mais complexos, absorvendo para si também práticas e temas de outras religiões, como o cristianismo e o islamismo. A partir de sua origem na Antiguidade, o hermetismo e a Alquimia se difundem através do mundo Antigo em função da capilaridade do helenismo, tanto no Ocidente quanto no Oriente próximo, no mundo

árabe e hebreu. Apesar disso, como mostram diversos autores (Durand, 2008c; Ebeling, 2007; Faivre, 2010; Salaman, Oyen, Wharton & Mahé, 2000), a evolução histórica do hermetismo e da Alquimia deve muito ao mundo árabe e a intelectuais árabes. Em função disso, o hermetismo é considerado por Durand (2008c) como ciência oculta que permanece nas contracorrentes do pensamento dominante desde as suas origens, metamorfoseando-se ao longo do processo histórico, embora retendo suas características originárias:

A bem dizer, esta corrente de dois mil anos nunca parou, mas transmitiu-se fielmente, constituindo assim o eixo de “tradição” (transmissão) esotérica na maior parte do tempo “oculta” no Ocidente. [...] Contudo, podemos discernir inúmeros pontos de intensificação desta corrente, que num eterno retorno vem contestar a boa consciência epistemológica do Ocidente, tanto do Ocidente cristão e “faustiano” – segundo a expressão de Spengler – como no Ocidente antigo (Durand, 2008c, p. 166).

Segundo essa visão, a trajetória histórica do hermetismo no Ocidente se dá através de uma continuidade cuja característica principal é a de servir como aspecto complementar ao pensamento dominante nas épocas em que aparece com mais força:

Se desprezarmos o primeiro hermetismo, pois está enraizado nos passados distantes da Antiguidade egípcia e helênica e fornece o paradigma teológico de Hermes-Thoth, o segundo hermetismo [...] situa-se na bacia oriental do Mediterrâneo por volta do século II a.C., depois em Roma, sob o Império, contemporâneo dos primeiros séculos da era cristã. Se estivermos atentos aos “despertares” – ainda que o hermetismo nunca tenha estado adormecido durante toda a Idade Média e especialmente do século XIII ao século XIV [...] seu

ressurgimento maciço data naturalmente do pleno Renascimento, especialmente do século XVI com Pico de La Mirandola e Marsile Ficin [sic], e do neoplatonismo do Renascimento e os grandes alemães Reuchin, Agrippa de Nettesheim, Paracelso, Valentin Weigel e, enfim, de quem terá mais brilho, Jacob Böhme e seus descendentes imediatos no século XVII inglês, John Pordage e Robert Fludd. (Durand, 2008c, p. 166–167).

Mesmo a partir do Iluminismo, pode-se considerar que há um ressurgimento do hermetismo enquanto contracorrente do pensamento dominante, expresso através do romantismo, com Schelling, e prosseguindo a partir disso com o surgimento das sociedades Rosacruz e dos Maçons, ambas apoiadas nas noções herméticas e em rituais iniciáticos (Durand, 2008c, p. 167). Em função do sincretismo da filosofia hermética, o processo histórico manteve seu aspecto tradicional, seja como prática oculta, seja através de sua manifestação como componente ou inspiração de disciplinas que também pertencem à categoria maior de Esoterismo Ocidental. Para Jung (2011g), essa longevidade do hermetismo através de organizações como a dos Rosacruz e a de movimentos como a Teosofia demonstram o apelo e a força de seus aspectos constituintes na medida em que os elementos esotéricos, irracionais, ainda encontram eco na alma humana, servindo de contraponto ao racionalismo tecnicista do século XX (Jung, 2011g, p. 159).

Através desses diversos ressurgimentos e metamorfoses, o hermetismo, como visão de mundo, sempre encontrou na Alquimia uma das expressões privilegiadas. Segundo Faivre (2010), a filosofia hermética e a Alquimia encontraram diversas formas de manifestação, seja através de tratados alquímicos surgidos a partir do século XIV, seja nas grandes produções culturais através das artes – tais expressões, por partilharem



temas em comum com a filosofia hermética, encontram-se lado a lado na produção e nos comentários que compõem o *Corpus Hermeticum*. E é a partir desse período que a Alquimia, tal como é conhecida hoje, toma forma e corpo, a partir da redescoberta dos textos platônicos e da tradução feita por Ficino (Salaman et al., 2000). Essa reintrodução do pensamento hermético no mundo Ocidental se encontra na base do Humanismo renascentista, cuja fusão entre o neoplatonismo e a filosofia hermética funcionaram como uma síntese que proporcionou a elaboração de uma nova cosmologia, fecunda de sentido. De modo paralelo, Paracelso emerge no mundo germânico como responsável pela introdução do pensamento hermético, porém sem a influência do neoplatonismo de Ficino, adotando posturas similares com relação aos aspectos cosmológicos e a inter-relação dos diversos elementos que compõem a realidade, porém resultando em uma ênfase diversa do primeiro (Faivre, 2010, p. 38–41). Faivre (2010) divide em dois o hermetismo e a Alquimia Ocidental considerando a diferença entre as duas fontes a partir das quais o pensamento hermético foi reintroduzido. Enquanto o hermetismo relativo a Ficino tem um enfoque mais filosófico ao resgatar a concepção de filosofia natural contida nos textos herméticos, Paracelso apresenta uma preocupação mais prática, utilizando dos princípios herméticos para a elaboração de uma terapêutica baseada nos princípios da filosofia hermética.

Embora essa divisão ocorra em virtude de uma necessidade didática de diferenciação do modo particular de como se deu a penetração da filosofia hermética nos diversos períodos históricos, elas são úteis também para ressaltar o grande escopo dessa penetração. Enquanto Ficino e o humanismo renascentista deram origem à *philosophia perennis*, conhecida no século XX como Escola Tradicionalista, mencionada anteriormente, Paracelso veio a influenciar diversos autores místicos do

mundo germânico, sendo um dos pensadores aos quais a Teosofia atribui sua gênese (Faivre, 2010). O pensamento de Paracelso também chega até nós na medida em que Jung (2011h) vem a identificar a psicologia analítica com o pensamento paracélsico, fornecendo uma genealogia bastante interessante para o seu pensamento.

Retomando as considerações de Faivre (2010) com relação ao Círculo de Eranos, considerando-o como uma expressão válida do hermetismo, em função do reconhecimento do aspecto simbólico e da imaginação como modos privilegiados de conhecimento de um sentido oculto, podemos inserir a psicologia de Jung como componente basilar dessa redescoberta moderna do pensamento hermético através da Alquimia. Embora a Alquimia enquanto disciplina tenha chegado a seu auge no século XVIII para, subsequentemente, ser substituída pela química, os princípios herméticos que davam forma e sentido à atividade de transformação da matéria, aspecto principal da disciplina, tiveram uma continuidade através de uma busca de sentido expressa como elementos subjetivos (Jung, 2013, p. 207–208). Isto é, retirar do mundo o aspecto vivo e transformá-lo em matéria morta não necessariamente significou um fim à visão que concebe o mundo como vivo, mas a localizou em uma interioridade cuja ênfase se encontra apenas no singular, uma vez que o aspecto universal necessita de seu correlato nos aspectos exteriores da experiência.

O Círculo de Eranos, e a psicologia de Jung, conseqüentemente, aparecem como um dos modos ou tentativas de resgatar essa interioridade isolada do aspecto mais geral do hermetismo, valorizando o aspecto irracional da existência e retomando a filosofia hermética senão em forma, pelo menos ao revelar o valor acadêmico de seus ensinamentos para a compreensão de uma experiência atual. Como nota Durand (2008b),

Jung já determinava a constância da eficácia psíquica das grandes figuras míticas como Hermes, a Grande Mãe, o *Filius Philosophorum* e as configurações míticas como a *Mandala* ou a Árvore Cósmica, mas essa busca fazia principalmente, se não escola, pelo menos eco no Círculo de Eranos, onde as descobertas do psicoterapeuta podiam se exprimir no contato pluridisciplinar com a hermenêutica comparada de Henry Corbin, a história das religiões de Eliada e Puech, a etologia de Adolf Portmann e, principalmente, a filologia de K. Kerényi (Durand, 2008b, p. 93).

É esse eco encontrado em Eranos que possibilita compreender de que forma o hermetismo e a Alquimia chegam até o presente momento como ponto de encontro interdisciplinar onde antes era necessária apenas uma única disciplina. Embora a concepção mítica de mundo e a intencionalidade simbólica que a caracteriza não sejam mais componentes da visão de mundo atual, o retorno ao símbolo como via singular de compreensão auxilia na redescoberta daquilo que é universal no singular, e daquilo que é singular no universal. Em outras palavras, a concepção mítica nos possibilita retornar a esses aspectos como experiências originárias, mesmo que através de uma linguagem muitas vezes condicionada pela epistemologia cindida da atualidade (Durand, 1988, 2008c).

Um desses aspectos resgatados pelo Círculo de Eranos é a importância fornecida pela imaginação como meio de conhecimento. Esse resgate do *mythos* irracional em contraposição ao *logos* racional, articulado a uma hermenêutica, reconhece, nos aspectos simbólicos inconscientes, a composição de uma rica textura que só pode ser apreendida mediante o seu sentido (Carvalho, 1998). Essa possibilidade de compreender a filosofia hermética através de seu aspecto da imaginação – como vimos anteriormente,

o método através do qual a divindade guia a transformação da matéria – nos permite retornar à concepção de símbolo como modo de expressão de uma experiência ainda viva, porém sem o referencial ou correlato de uma concepção de mundo adequada. Como vimos anteriormente, é na relação com os aspectos materiais que emerge a imaginação, e os aspectos sensíveis da matéria servem de guia que conduz a consciência de um sentido literal para o metafórico (Bachelard, 2003).

Compreender o hermetismo e a Alquimia como fruto tanto de um modo de intencionalizar a realidade quanto como produto e expressão dessa intencionalidade, assim como a valorização do símbolo como manifestação e apresentação de um conhecimento, Essa postura de vida nos fornece subsídios para compreender melhor do que se trata o Mercurius alquímico. Por se tratar de uma doutrina cuja multiplicidade de sentidos indica a possibilidade de uma abertura de significados, uma leitura fenomenológica do Mercurius deve levar em consideração esse aspecto aberto da experiência, ao mesmo tempo levar em consideração o papel central da imaginação como modo único através do qual essa experiência se revela de maneira mais plena. Como observa Jung (2013),

[...] a *doctrina* ou *teoria* foi personificada, ou melhor, concretizada, sob a figura de Mercurius *non vulgi id est philosophorum* (do Mercúrio, não do povo, mas dos filósofos). Esse conceito é ambíguo, como o Hermes da Antiguidade Clássica, que ora é uma substância secreta, semelhante ao Mercúrio, ora é uma filosofia (Jung, 2013, p. 186).

Essa ambivalência do Mercurius revela seu caráter multifacetado, como substância que é ao mesmo tempo agente revelador e guia para a transformação da matéria. Se levarmos em consideração essa ambivalência da substância como sendo constituinte de seu aspecto simbólico, cujo sentido se desdobra em diversos níveis,

podemos entender que essa multiplicidade de características ocorre, pois se trata de elementos qualitativos associados mediante uma essência comum. Isto é, a figura de Hermes, manifesta através das qualidades sensíveis, animadas pela imaginação do homem, se apresenta como experiência de revelação: a própria relação de ambivalência encontra seu correlato na fluidez e na volatilidade do mercúrio, e o próprio caráter de opacidade do segredo da transformação se revela como filosofia. Em outras palavras, o caráter multifacetado do Mercurius se revela como um encontro entre diversas facetas que compõem uma figura única e heterogênea, expressão personificada do hermetismo e de sua visão de mundo.

#### 4. As várias faces de Hermes

A multiplicidade e a polissemia constitutiva do hermetismo, encontro entre conhecimento de um mundo que retraça suas raízes a um pano de fundo mítico, e sua expressão na Alquimia nos reconduz por um caminho através do qual os diversos aspectos se entrecruzam e resistem a uma perspectiva que visa privilegiar esta ou aquela disciplina. Como pudemos ver na breve retomada de seus aspectos gerais, a Alquimia, com as suas raízes míticas, se mostra resistente a uma compartimentalização epistemológica, como apenas antecessora da química. De maneira geral, a Alquimia é uma das expressões de uma visão de mundo que situa o homem em um mundo constituído em uma relação de revelação e de ocultamento, onde o conhecimento ocorre mais próximo de uma maneira de proceder pela qual o homem redescobre a si mesmo, e, nesse processo, conhece a Natureza, em uma relação de mutualidade.

Em comparação à visão atual onde existem diversas disciplinas para cada faceta da expressão humana, o hermetismo e a Alquimia se apresentam como unidade da expressão humana como inerentemente múltipla, cuja compreensão se dá como parte de um todo complexo e irreduzível. Desse ponto de vista, ao invés de reduzirmos a Alquimia apenas à condição de precursora da química, parece mais correto afirmar que o hermetismo e a Alquimia contêm as sementes das ciências humanas de modo geral, não havendo distinção entre os diversos modos de conhecimento, pois seu objeto é um contínuo cujos contornos se estendem aos mais diversos aspectos da existência. Quando Faivre (2010) sublinha a importância da imaginação como aspecto mediador do conhecimento hermético, ele aponta para a imaginação como modo singular de conhecimento e desvelamento do símbolo como condutor de uma consciência. A consciência imaginante, como intencionalidade simbólica, e o símbolo como expressão

desse conhecimento, reconduz a consciência em um cosmos redescoberto como vivo e o conhecimento hermético se encontra próximo dessa modalidade do conhecer, que se dá em um encontro pleno de sentido, inserido em uma cosmologia viva. Durand (1988) nos fornece, de maneira resumida, essa relação fértil entre o papel da imaginação e a cosmologia fornecida pelo hermetismo à Alquimia:

Por trás dessa cosmologia, encontra-se a grande inspiração alquímica de um macrocosmo imagem do microcosmo e, sobretudo, de um macrocosmo lugar das transformações e do trabalho humano, ou seja, escrínio, quadro para o microcosmo do organismo humano e das ferramentas do *homo faber* (Durand, 1988, p. 69).

Paralelo ao aspecto mediador da imaginação, outro aspecto importante e que nos leva a compreender de que modo ocorre a mediação da imaginação é pela necessidade de uma iniciação, como revelação desse conhecimento oculto. Essa iniciação, no contexto do hermetismo, tem como função relembrar o iniciado de certos aspectos vitais, reconectando-o a aspectos já conhecidos de modo geral, isto é, a iniciação serve como modo de aprofundamento de aspectos já conhecidos da realidade através de uma revelação divina. Isso significa dizer que o neófito é inserido no mistério a partir de um aprofundamento de uma verdade já conhecida, como detentor de um segredo aberto; desse modo, a iniciação não se dá como a revelação de um conteúdo oculto, mas uma mudança de visão de mundo: ao invés da ordem anterior, onde o cosmos é estático e impessoal, através da iniciação o neófito passa a compreender a realidade em seu sentido metafórico (Eliade, 1982, p. 288).

Na Alquimia, onde o aspecto iniciático se dá ao início do processo de transformação da matéria, a iniciação coincide com a *nigredo*, fase inicial do processo,

onde há um desnudamento do neófito com relação ao mundo. Isto é, o processo de transformação tem seu início que se dá em um contexto de sofrimento da alma, mas aqui tomado como um encontro entre o aspecto tenebroso de uma realidade que se mostra tal como é, tomada de forma literal; em outras palavras, o sofrimento da *nigredo* na iniciação ocorre na medida em que o mundo apresenta sua face destituída da realidade divina. Assim, portanto, o contato com a *prima materia* é, ao mesmo tempo, contato com a aflição e a dificuldade no microcosmo refletida na matéria em seu estado caótico e obscuro (Jung, 2011i, p. 292). O trabalho de transformação da matéria ocorre mediante a revelação de como o iniciado pode redimir a si mesmo e à matéria caótica através da imaginação, onde a divindade oculta em si mesmo e na matéria (elementos que ligam o microcosmo e macrocosmo) pode ser extraída nas diversas operações (Jung, 2011i, p. 292–294).

Em outras palavras, a iniciação se dá a partir de uma mudança de ponto de vista, do literal ao metafórico, e é esse último aspecto revelado como iniciação, como uma ação na matéria, que reconhece o seu aspecto imaginativo como força propulsora desde o início, guiando o processo de transformação. A revelação do modo de imaginar o mundo como forma e caminho através do qual o processo deve ocorrer está diretamente associado à intuição de um segundo sentido por detrás do sentido imediato, literal – uma intencionalidade simbólica, onde a revelação de sentido ocorre sempre como uma ampliação de um sentido primeiro (Ricoeur, 1959). O agente da revelação é o Mercurius, “[...] considerado de modo muito próprio, em sua forma tosca de *prima materia*, como o homem primitivo dissolvido no mundo físico, e, em forma sublimada, como a totalidade em uma inteireza restaurada dele” (Jung, 2011e). O Mercurius aparece, portanto, como símbolo multifacetado que serve como expressão de uma



multiplicidade de sentidos inerentes ao encontro entre duas polaridades, microcosmo e macrocosmo, cujo aspecto de agente revelador inaugura a própria possibilidade de transformação.

A ubiquidade, isto é, o caráter sempre presente e que atravessa toda a experiência do processo alquímico do Mercurius ao longo de todo o processo de transformação na Alquimia, aponta para o seu caráter multifacetado, como detentor e revelador do conhecimento necessário para a transformação, assim como agente que possibilita a mesma transformação. Conforme mencionamos nos capítulos anteriores, o Mercurius alquímico está associado ao deus helenístico Hermes, associado a figuras análogas ao longo de todo o processo histórico do hermetismo e da Alquimia. A partir do Hermes clássico, as figuras de Hermes-Thoth e de Hermes Trimegisto, como também a do próprio Mercurius, aparecem como diversas facetas de uma mesma divindade inerentemente múltipla e ambígua – como mostra Faivre (1995). Essa fluidez da figura de Hermes e seus diversos epítetos ao longo da história mostram que, por detrás desse caráter fluido, há uma continuidade temática importante, como elemento de conexão entre esferas diferentes, tendo como raiz comum o Hermes clássico. O Mercurius, expressão material da divindade no contexto da Alquimia, apresenta sua origem nessa figura ambivalente de Hermes, cuja metamorfose histórica se dá simultaneamente à metamorfose do hermetismo e da Alquimia (Durand, 2008a). Uma ampliação do Mercurius deve se dar de um lado, tendo em vista a visão de mundo da filosofia hermética e o modo de constituição desta visão, já trabalhado no capítulo anterior, e do outro tendo o Hermes clássico como raiz mítica a partir da qual o hermetismo nasce e através da qual se torna expressão simbólica para a própria experiência da transformação da Alquimia. É necessário, portanto, retornar à figura de

Hermes em seus diversos aspectos, como modo de colocar o modo particular de experiência expressa no Mercurius.

Devido ao seu aspecto multifacetado, as referências a Hermes na psicologia analítica aparecem de maneira bastante variada. Samuels (1992) apresenta uma síntese dessas diferentes interpretações a partir do ponto de vista terapêutico, isto é, como um parâmetro a partir do qual interpretar o conteúdo trabalhado em terapia e uma metáfora para expressar diversos pontos que se trabalham em análise de um modo mais geral. Nessa visão, Hermes e suas diferentes facetas são utilizados a partir de características mais gerais, como aspectos pessoais manifestos e compreendidos metaforicamente, seja como modo de conceber o processo terapêutico como uma analogia ao processo de transformação alquímica, seja como aspectos inconscientes que surgem a partir de polaridades atribuídas a ele. Nessa visão mais geral, os aspectos mitológicos e as características divinas atribuídas a Hermes são apenas elementos pessoais ou modos de ilustrar determinados temas. Desse modo, os aspectos positivos atribuídos ao deus, que trabalharemos mais adiante, são comparados aos negativos em termos de posturas pessoais: como aspectos do desenvolvimento da personalidade ou características pessoais trazidas à tona durante o processo de psicoterapia, seja como auxiliar na descrição da personalidade de um paciente, seja como postura pessoal do terapeuta (Samuels, 1992, p. 78).

Embora seja um dos caminhos possíveis a partir do qual se pode abordar Hermes e o Mercurius do ponto de vista psicológico, os aspectos trazidos por Samuels (1992) auxiliam apenas na descrição de como as diversas facetas de Hermes podem ser entendidas de um ponto de vista mais pragmático, reduzindo o aspecto simbólico a um auxiliar na explicação de determinados conceitos. Como vimos anteriormente, o

símbolo deve ser compreendido de maneira mais ampla, como ponto de encontro cujo sentido aponta para um modo particular de vinculação, não pertencendo exclusivamente a uma experiência interior, mas como experiência e expressão desse encontro. Desse modo, abordar Hermes apenas como alegoria adequada para expressar determinados aspectos conceituais ou para descrever uma analogia para um aspecto pessoal encontra-se mais próximo de um aspecto alegórico do símbolo do que como expressão polissêmica (Durand, 1988, p. 21). É preciso levar em conta o contexto no qual se dá a sua presença, no sentido de compreender seus múltiplos atributos a partir da concepção de mundo mítica. O que ocorre é que Hermes e suas variações se apresentam à consciência configurando um modo de intencionalidade que aponta para um sentido aberto, um sentido cujos atributos formam um modo particular de experiência de encontro com o mundo. Como modo de complemento à visão psicológica de Hermes, visando expandir nosso entendimento acerca do que ele consiste em sua aparição clássica, é necessário a utilização de autores que forneçam, através de diferentes pontos de vista, uma visão mais ampla a respeito dos aspectos metafóricos associados a ele.

É necessário levar em consideração, antes de mais nada, aspectos discutidos anteriormente, para que seja possível uma compreensão mais ampla da figura de Hermes. O primeiro é sublinhar que Hermes, como divindade ambivalente, nasce a partir de uma concepção mítica de mundo (Cassirer, 2004). Em função disso, as diversas qualidades e atributos associados a Hermes fazem parte de sua essência e devem ser levados em consideração a partir de seu aspecto simbólico. Esse aspecto simbólico, como vimos, indica um caráter mais próximo ao sentido do que ao conceito, isto é, as qualidades constitutivas de seu aparecimento apontam para uma experiência vinculada a um determinado mundo que aponta para um sentido segundo, este dado a

partir desse encontro (Ricoeur, 1959). No pensamento alquímico, o agente que possibilita o aparecimento desse segundo sentido é o Hermes-Mercurius. Em outras palavras, o caráter divino de Hermes deve ser levado como um encontro entre o homem e o mundo, onde aspectos desse mundo são vivenciados como divino em função de ser fecundo de um sentido suprapessoal, formando uma rede de significados – a divindade e seu mundo formam uma unidade cujo ponto de ligação se dá através de uma rede de analogias e de metáforas compreendidas como unidade. Pelo seu caráter de encontro, podemos dizer que Hermes é o nome dado a um modo particular de como o vínculo com o mundo ocorre. Se em nosso mundo atual concebemos deuses e outras figuras mitológicas pertencendo a um mundo à parte, a partir de uma base conceitual abstrata, Hermes se apresenta em um mundo no qual sua presença é algo vivo e deve ser considerado enquanto tal, como algo que se apresenta à consciência e é vivenciado de modo concreto (Kerényi, 2015c). O Hermes grego apresenta diversas facetas, a saber: seu aspecto noturno; guia das almas no submundo e nos sonhos; patrono dos artesãos e dos comerciantes; personificação da inteligência e da eloquência; elemento masculino e fálico; protetor dos viajantes, dos ladrões e das estradas, com seu caduceu dourado e sandálias aladas; e mensageiro dos deuses que não necessariamente nos auxiliam em desvelar sua essência, pois esta jaz na inter-relação metafórica e atravessa todos os aspectos simultaneamente. Do mesmo modo, as narrativas mitológicas nas quais aparece servem mais para destacar o modo como essas facetas apontam para uma essência do que dizem respeito a ela. Por suas raízes mitológicas, Hermes pertence ao mundo do mito como elemento que mostra o mundo em seu elemento originário, cuja diversidade de narrativas necessita de uma abertura, pois o mito, enquanto revelação de

uma realidade, aponta para uma abertura de sentido e recusa o fechamento compartimentalizado dessa realidade (Jung & Kerényi, 2011).

Assim, portanto, as diversas facetas de Hermes contribuem para uma compreensão de sua essência e, ao mesmo tempo, apontam para um modo de experiência cujo ponto de ligação e de vinculação se dá através de relações de significado e sentido. Isto é, um vínculo cujo sentido encontra melhor expressão no símbolo e na metáfora. Assim, cada atributo de Hermes corresponde a um sentido e a um modo de expressão do vínculo a partir do qual o sentido emerge (Durand, 1988). Desse modo, ao voltarmos nossa atenção a Hermes e, através de seus atributos, realizarmos uma ampliação do Mercurius alquímico, não basta apenas fornecer uma lista de seus atributos, mas realçar a maneira particular com que cada um deles se relaciona de maneira metafórica.

Hermes como presença ocorre sempre em um mundo, isto é, em uma rede de relações significativas, relações através das quais emerge como divindade. Seu caráter ambivalente e aspecto multifacetado traduzem uma emergência de sentido que se institui como divindade na medida em que funciona como aspecto que vincula o homem ao mundo. Hermes, ao contrário de ser definido através de uma essência estática, “[...] jamais desenvolve a arbitrariedade de uma mera essência poderosa: ele foi, ao contrário, sempre definido por um sentido que lhe é inerente” (Kerényi, 2015c, p. 113). Essa relação de sentido se encontra a partir de seus diversos atributos, que, desde o mundo clássico, apresentam uma relação de complexidade crescente. Do ponto de vista histórico, Hermes é considerado o menos olímpico dos deuses, mais próximo dos homens na medida em que se ocupa de atividades relacionadas ao engenho humano de modo bastante amplo, ocupando um mundo intermediário – nem totalmente divino,

porém não humano (Eliade, 1981, p. 274). A partir desse mundo intermediário, seus atributos divinos o associam aos rebanhos, como deus protetor dos ladrões e dos viajantes, psicopompo (guia das almas) e mistagogo (enganador); em função de sua mobilidade, aparece associado ao conhecimento, como revelador e mestre das ciências ocultas no sentido de facilitador do conhecimento, onde é reconhecido pela sua inteligência e astúcia, tanto através de sua engenhosidade, sendo atribuída a ele a invenção do fogo, quanto como associado aos artesãos e comerciantes (Eliade, 1981).

Os diversos aspectos de Hermes estão mais próximos de uma rede de sentido do que apenas atributos contraditórios, pois aparecem associados de maneira metafórica, onde cada atributo pode ser compreendido em relação aos outros como um segundo sentido que se apresenta. Essa diversidade de sentidos inter-relacionados, segundo Kerényi (2015c), configura aquilo que denomina de mundo ou reino de Hermes. Isto é, esse mundo é configurado na medida em que “[...] podemos falar da figura de Hermes como se fosse uma ‘maneira’, que ao mesmo tempo é uma ‘ideia’ e, com base nisso, dizer profundas verdades sobre o deus” (Kerényi, 2015c, p. 116).

Desse modo, as diversas aparições de Hermes nos textos clássicos apresentam uma evolução e crescente complexidade de sua figura, onde aparentes contradições aparecem justamente como característica central de seu aspecto divino. Esse aspecto complexo se dá em função de seu aspecto proeminentemente anti-heroico; por estar localizado sempre em um mundo particular, nem dos deuses e nem dos homens, seu domínio ambíguo significa um mundo onde as diversas oposições que constituem o universo do herói são dissolvidas (Kerényi, 2015c). Para utilizar a expressão de Durand (2002), enquanto o regime do imaginário heroico se dá através de oposições e se apresenta como uma luta entre aspectos opostos, ou regime esquizomórfico da

imaginação, esse mundo de Hermes se configura como dissolução dessas oposições dentro de um regime místico da imagem, onde aspectos manifestos e velados têm uma relação mais indiferenciada e complementar, indicando um aspecto interiorizado e íntimo da imaginação. Essa diferença entre modos de vinculação da imaginação é sublinhada pelo próprio Jung (2011i), que compara a série de sonhos interpretada através do simbolismo alquímico com a série de sonhos interpretada a partir do mito do herói em *Símbolos da Transformação* (Jung, 2011j). Enquanto o paralelismo dos símbolos do primeiro indica o desenvolvimento gradual de uma personalidade, o segundo “[...] terminou numa catástrofe psíquica (psicose)” (Jung, 2011i, p. 234). Em outras palavras, a postura hermética de recondução em meio à dissolução de barreiras, apesar de perigosa, também parece evitar os elementos trágicos constitutivos da atitude heroica perante o mundo; enquanto a cisão do herói o leva à própria destruição, a dissolução anti-heroica permite uma compreensão e uma conciliação mais profunda, eliminando antagonismos.

A partir dessa característica anti-heroica e noturna, Hermes e seus diversos domínios se encontram como um contínuo muitas vezes em oposição a uma consciência diurna, isto é, uma consciência formada a partir de polaridades distintas. No mundo hermético, essas polaridades são aspectos metafóricos umas das outras, onde um aspecto é ampliado em seu sentido através dos demais. Assim, a relação de Hermes com a morte está mais próxima de uma dissolução dos limites bem-estabelecidos – como deus dos caminhos e dos descaminhos, dos ladrões e dos sábios – do que relacionado a algum aspecto literal, no sentido da morte apenas como finalidade da vida ou como cessação mesma do viver. Do mesmo modo, está associado aos ladrões e ladinos da mesma maneira que aparece como conhecimento personificado: o conhecimento

enquanto tal significa uma apropriação da Natureza por parte do homem, um “roubo” do ponto de vista dos deuses (Kerényi, 2015c). Com efeito, “[...] toda descoberta que, em si, não é propriedade humana, mas divina, torna-se roubo para um uso melhor. A palavra grega para o achado feliz, ἐρμαίον (*hermaion*), significa justamente que ele pertence a Hermes” (Kerényi, 2015c, p. 131).

Paralelamente ao seu aspecto noturno, o aspecto anti-heroico se manifesta através de sua associação com outras divindades, seja como mensageiro ou companheiro, seja como através de homologias e de analogias. Por exemplo, nas diversas cosmogonias, Hermes aparece idêntico a Eros em função de seu aspecto fálico como a emergência da existência a partir do ovo cósmico, assim como contraparte masculina de Afrodite – dois lados de um mesmo princípio que propiciam a criação (Kerényi, 2015a). As diversas homologias de Hermes aparecem ao partilharem um mesmo sentido, em uma relação de semelhança, mesmo em situações onde Hermes representa um princípio antagônico, aparecendo então como complementar. De modo geral, essa rede de relações entre diversas outras divindades destaca, mais uma vez, esse aspecto de vinculação e de ligação, seja como princípio, no sentido de ideia, seja como modo particular de apreensão de algo, uma qualidade de experiência eminentemente hermética (Kerényi, 2015c).

Podemos interpretar essas relações de homologia como diferentes formas de aparecimento de suas qualidades e, inversamente, como qualidades herméticas presentes em outros modos de apreensão. Através dessa rede de sentidos que se entrecruzam, a figura de Hermes emerge como ponto de contato entre diversos significados e diversas formas de associação entre elementos contrários. Longe de esgotar sua essência, esse aspecto de abertura nos auxilia na ampliação da noção originária por meio da qual o



mundo hermético se abre para uma multiplicação de sentidos. É essa multiplicidade de sentidos que fornece um caráter único a Hermes em sua configuração clássica e que, segundo Eliade (1981), vai fornecer as bases para a sua persistência ao longo da história, como uma das poucas divindades a não perder seu estatuto religioso mesmo após a crise das religiões politeístas e o nascimento do cristianismo (Eliade, 1981, p. 276). Podemos atribuir essa resiliência ao caráter de abertura desse mundo hermético, onde, através de diversas analogias e homologias, a divindade se faz presente mesmo de forma indireta, indicando sua presença mesmo que velada. Por ser parte constitutiva da figura de Hermes, suas associações no contexto clássico, e as homologias, já na esfera da evolução histórica de sua figura, são necessários para que possamos ampliar essa rede de sentidos que é um dos elementos centrais de Hermes.

#### **4.1 O mundo hermético**

O enfoque na relação de Hermes com as demais divindades, nas relações de similaridade e de homologia encontradas, tem como objetivo primeiro destacar uma característica fundamental do mito e da forma com que as figuras míticas se apresentam na narrativa. Por consistir em um conhecimento acerca da realidade de forma simbólica, os elementos que constituem a textura mitológica aparecem através de diversas narrativas como qualidades que se apresentam de diversas maneiras (Jung & Kerényi, 2011). Desse modo, aquilo que compreendemos como Hermes e se revela como Hermes-Mercurius da Alquimia, aparece em diversos contextos nos quais não se pode separá-lo (Faivre, 1995).

Abordar as facetas de Hermes a partir de suas relações mitológicas tem dois propósitos complementares. O primeiro, a partir de um breve apanhado dos relatos míticos a seu respeito, é destacar alguns elementos mitológicos de modo a dar a ele

contornos mais precisos; o segundo, consequência direta do primeiro, visa retomar algumas homologias de Hermes ocorridas ao longo do tempo, entre elas Hermes-Thoth, de modo a ampliar nossa compreensão do modo particular de como as diversas homologias de Hermes ampliam a compreensão da Alquimia e do seu modo particular de experiência.

É necessário notar, entretanto, que, ao referenciar Hermes e suas diversas encarnações, devemos ter primeiro o cuidado de notar que sua figura não é estática, e o que hoje em dia se refere a essa figura muitas vezes se dá em função de similaridades entre elas, ao invés de referir-se a uma divindade com contornos fixos. Durand (2008c) nota que os cultos de Hermes estão associados aos cultos dos Cabiros e na Samotrácia, onde figuras análogas às qualidades de Hermes se apresentam a partir de qualidades similares; do mesmo modo, Hermes, enquanto tal, aparece em diversos relatos teogônicos, assim como nas epopeias heroicas. Assim, o que se apresenta para nós como Hermes aparece como uma divindade cujas múltiplas manifestações religiosas na Antiguidade se consolidaram ao redor de uma figura única, um mediador, pois “[...] é o ‘encaixe da roda no eixo’” (Durand, 2008c, p. 271), comum a diversos cultos e relatos míticos. Para se tornar possível uma descrição de Hermes e seu mundo, tornou-se necessário recorrer às considerações de Kerényi (2015c), que reúne os diversos modos de aparição de Hermes e fornece uma continuidade entre elas, explicitando o modo particular de como é possível entender essas diversas formas como pertencentes a uma unidade. Isto é, como coloca Durand (2008c), enquanto nos cultos dos Cabiros e na Samotrácia, a figura associada a Hermes não é designada diretamente como tal, sendo considerada mais próxima de um *daimon* (criatura semidivina) do que propriamente considerada como pertencente ao panteão olímpico, o sentido e a forma de

aparecimento é idêntica ao do Hermes olímpico e, portanto, correspondem à mesma divindade.

Kerényi (2015c) nos mostra, através de diversos relatos míticos, que Hermes aparece sempre associado a uma determinada qualidade. Em função da característica eminentemente polissêmica de seus atributos e relações, iremos rever brevemente algumas de suas características que vão aparecer novamente em outras figuras de Hermes, de modo a sublinhar o caráter polissêmico e aberto que constituem o seu mundo. Existem, portanto, diversos Hermes e, ao mesmo tempo, uma figura única, onde seus atributos se referem uns aos outros metaforicamente; isto é, os diversos Hermes que aparecem nas diversas tradições clássicas complementam-se uns aos outros através de um sentido em comum. Por se tratar de diversos aspectos que estão vinculados através de metáforas, as qualidades herméticas têm um caráter de circularidade e abertura. Não é possível, portanto, enquadrar essas características de modo fechado, apenas apontar na direção dessa abertura de modo a ampliar nossa compreensão de como esse caráter de abertura continua através das diversas metamorfoses e sua importância na Alquimia.

Segundo Kerényi (2015c), esse caráter de abertura e de configuração de um mundo já está presente desde os primeiros relatos míticos encontrados onde Hermes faz suas primeiras aparições. Nas epopeias heroicas, suas qualidades e seu lugar na narrativa são de auxiliares, pois essas narrativas heroicas não compõem o mundo de Hermes, antes, sua aparição se dá como aspecto hermético dentro de um contexto heroico. Dessa maneira, seu aparecimento na *Ilíada* como mensageiro de Zeus contém em si os elementos que o caracterizarão em seu contexto específico; do mesmo modo, o auxílio prestado a Odisseu mostra como protetor dos viajantes. Ambos os sentidos são

tomados, para termos de comparação entre as duas aparições, como metáforas relacionadas e ligadas por um mesmo sentido. Nessas aparições, Hermes é apenas auxiliar por não pertencer ao mundo heroico de Homero. Se, na *Ilíada*,

[...] o belo guia juvenil, amigavelmente gatuno, com seu calçado mágico de ouro, que o carrega por terra e água, e a vara mágica com que adormece e desperta as pessoas – não tem ele todas as propriedades e atributos do guia das almas sedutor-letal, do psicopompo dócil dos monumentos posteriores? O mundo da *Ilíada* nos fez compreender por que o poeta não o mostra nesse papel. O mundo da *Odisseia* corrobora isso e faz assomar também esse aspecto de Hermes. (Kerényi, 2015c, p. 120).

O Hermes auxiliar de Odisseu aparece como viajante ou, melhor, como aspecto contextual da epopeia heroica. No viajar, interpretado de maneira metafórica, “[...] o viajante sente-se à vontade durante a viagem; à vontade no próprio caminho, que não deve ser entendido como ligação entre dois polos determinados da terra, mas como um mundo especial” (Kerényi, 2015c, p. 123). Esse mundo se encontra mais próximo de Hermes em virtude desse estado de suspensão metaforizado, onde o vagar entre dois mundos forma um terceiro, que os vincula. Odisseu, descendente de Hermes, difere dos demais heróis justamente em função de sua engenhosidade e astúcia, atributos herméticos por excelência. No contexto das epopeias, o que é interessante destacar é a polissemia já presente mesmo em um contexto no qual a figura de Hermes é apenas secundária; se, na *Odisseia*, sua função é de um mensageiro e, na *Ilíada*, sua presença é maior, porém ainda secundária, há uma continuidade entre ambas que deve ser entendida como diferentes facetas de uma mesma essência que se apresenta: o mensageiro, o psicopompo e o viajante se esclarecem mutuamente através da metáfora.

A importância desse aspecto se torna mais clara ao levarmos em consideração os demais modos de aparição de Hermes.

O seu aspecto noturno, onde Hermes é associado aos ladrões, aparece de modo mais evidente em comparação a Apolo, onde aparece como criança divina. Kerényi (2011) aponta para essa relação entre Hermes criança em relação a um Apolo, associando-o a outra criança divina, Eros por meio de uma metáfora musical:

Eros é uma divindade ligada a Hermes por um estreito parentesco de essência. Na mitologia grega, sua figura infantil era a vigente, e ligada a ela, conservou-se o mitologema da aparição da criança original. Sua essência, expressada pelo nome Eros, o “desejo amoroso”, é mais monótona que a essência de Hermes. No entanto, o mesmo tom fundamental permanece inconfundível em Hermes. Poderíamos descrever de outra forma essa essência algo mais complexa: O universo conhece uma melodia do vínculo eterno entre o amor e o furto e o comércio: em sua tonalidade masculina, essa melodia é Hermes (Jung & Kerényi, 2011, p. 88).

Enquanto Hermes está para Apolo como oposição ao elemento sóbrio e brilhante deste último, a forma na qual aparece revela semelhança com Eros, mas na medida de contraparte e dupla de Afrodite. A partir do modo particular de relação que se estabelecer na concepção mítica de mundo, podemos interpretar a relação com Apolo como complementar, na medida em que este, como deus da profecia, necessita de um correlato, isto é, de um componente hermenêutico, associado de maneira metafórica à qualidade do Hermes guia do conhecimento, outro nível de sentido que aponta para o seu aspecto de psicopompo (Kerényi, 2015c, p. 145). Por ser uma qualidade que se apresenta, a característica infantil de Hermes e a presença de Apolo apontam para uma

relação de complementaridade, uma vez que as imagens de Apolo criança ocorrem com uma inversão, onde Hermes é retratado como adulto (Jung & Kerényi, 2011, p. 87), ambos associados a práticas divinatórias. Com relação à semelhança entre Eros e Hermes, tendo como terceiro termo Afrodite, a partir dessa similaridade de essência de princípio, Hermes é contraparte masculino do aspecto feminino de Afrodite. O Hermafrodita aponta não apenas para o resultado da união dos dois em termos literais, mas uma metáfora para a relação harmônica entre dois princípios fecundos, como masculino e feminino. Nesse sentido, o aspecto fálico de Hermes não tem apenas uma conotação sexual, em função de sua ligação com Eros, mas apresenta o princípio masculino como metáfora geral, onde seus atributos são manifestações do princípio masculino simbolizado por Hermes em sua revelação anti-heroica (Kerényi, 2015a, 2015c).

É através desse aspecto masculino e como modo de ressaltar sua semelhança com Afrodite que encontramos a relação de Hermes com a quaternidade e o número quatro. Segundo Kerényi (2015c), “[...] o quarto dia do mês [...] era sagrado não só para Hermes, mas também para Afrodite, também intimamente ligada a ele em outros aspectos” (Kerényi, 2015c, p. 129). A quaternidade como qualidade de Hermes se apresenta através do seu aspecto fálico, onde está associado ao trio de deusas Perséfone, Deméter e Hécate. Essa relação é bastante complexa, uma vez que, como quarto elemento no conjunto de três deusas, Hermes é associado como a fonte – fonte da vida, da água que brota do negrume, seja da terra como mundo subterrâneo, seja da noite servindo de guia através do seu caduceu. É Hermes quem guia Perséfone do mundo diurno para o mundo das trevas, e é ele quem a resgata. O simbolismo da quaternidade também mantém as associações com Eros e Afrodite, assim como na forma quadrada as

hermas, na medida em que vinculava a sexualidade fálica à fonte da vida, uma conjunção de opostos (Kerényi, 2015c, p. 177). Aqui também essa conjunção deve ser levada de modo metafórico, como modo de ampliar os aspectos mencionados anteriormente, pois estão relacionados aos aspectos de Hermes que propiciam a vinculação e a aproximação de elementos antagônicos através da dissolução das barreiras. O aspecto fálico, a relação com a quaternidade e a inter-relação de elementos íntimos apontam para diversos fios de sentido que se reúnem de forma a complementar e incrementar um sentido originário (Kerényi, 2015c).

Desse modo, a masculinidade hermética se apresenta simbolicamente como estabelecadora de um local privilegiado e demarcadora de lugares, seja no interior – ao estabelecer diferenças entre interior e exterior, masculino e feminino e tantas outras dicotomias —, estabelecendo também o modo de como elas se reúnem e se correspondem. Isso se dá na correspondência entre suas diversas características, enfatizada através do seu aspecto simbólico, como uma abertura a uma dimensão metafórica da vida. O seu aspecto móvel é indissociável de seu aspecto fálico, assim como seu aspecto como parte de uma quaternidade é indissociável de ambos, e assim sucessivamente. Esses aspectos de Hermes e o modo de como se encontram inseparáveis se dá através de um modo particular de conceber a divindade como algo presente no próprio mundo. A essência de Hermes não é encontrada ao ser transmitida através de uma doutrina,

[...] mas numa percepção autêntica e direta: num aspecto realmente vívido e percebido da origem que vida vivida. Essa percepção pode muito bem aparecer em imagens que pairam livremente, em representações simbólicas e coisas naturais vistas como símbolos, mas também podem, por assim dizer, de forma

cristalizada, constituir o conteúdo de celebrações religiosas, de mistérios. Em todo caso, por trás do símbolo – da coisa natural, da representação e da celebração – abre-se outra dimensão, a quinta dimensão. A origem da vida quadridimensional – corporal e temporalmente – concebida como procriação, tem diversos aspectos: um masculino e um feminino, um criativo e um mortal (Kerényi, 2015c, p. 170).

A relação de Hermes com a origem, com o elemento quádruplo, o aspecto fálico e os demais se dá através do sentido que ultrapassa aquele que é imediato, apontando para um sentido atemporal presente no fervilhar daquilo que é vivo, predicados pelo componente temporal. Esse sentido atemporal não corresponde a algo que é abstraído. O elemento hermético que engendra o sentido ocorre de modo dinâmico, abrindo, através da metáfora que o conduz, uma porta para um outro mundo fecundo de sentido presente por detrás desse e, ao mesmo tempo, nele enraizado. Essa relação entre o sentido e a origem é o aspecto hermético da condução que aproxima dois mundos distintos, a saber, o mundo usual humano e o mundo divino, aqui concebido como o mundo das origens em seu sentido mitológico, onde cada faceta da experiência humana ganha contornos sagrados (Eliade, 2013).

É a partir dessa relação complexa de abertura que podemos abordar o aspecto de Hermes e sua relação com o conhecimento, que é o elemento através do qual é identificado como deus da revelação na Alquimia e manifesto no Mercurius, e, ao mesmo tempo, reúne os aspectos anteriores como elementos constitutivos daquilo que constitui o conhecimento hermético propriamente dito. Além dos atributos acima mencionados, Hermes está associado à linguagem e ao conhecimento, emergindo na figura de um velho sábio, como complementar ao seu aspecto infantil: “Hermes é



ἑρμηνεύς (*hermeneus*) mediador pela linguagem [...]. Por natureza, ele é quem procria e traz algo de luminoso, é o es-clarecedor, deus da ex-posição, da interpretação [...] até o mais profundo mistério” (Kerényi, 2015c, p. 183–184). Isto é, é ao mesmo tempo criador e elemento constitutivo da linguagem, através da qual um sentido emerge e, partir deste, um segundo e um terceiro, e assim sucessivamente. É através desse papel da linguagem, concebida aqui como atividade hermética e hermenêutica, que o sentido emerge, numa relação de mutualidade entre o conhecimento e aquilo que é desconhecido, misterioso. O mistério, no sentido amplo que abrange tanto sua concepção mística, no sentido de oculta, quanto o conhecimento da Natureza e do mundo em uma concepção mais científica, aparece lado a lado através do discurso e da linguagem, que ao mesmo tempo revela e acoberta. Como aspecto de Hermes, a interpretação e a linguagem apontam para a recursividade e circularidade de si mesmas, como

[...] o grande mistério que segue sendo um mistério apesar de revelado e interpretado: a aparição de uma figura falante; a aparição, por assim dizer, da própria linguagem, clara, articulada, brincalhonamente ágil e por isso mesmo encantadora, encarnada em corpo humano-divino – sua aparição naquela profunda noite original, em que se espera apenas nudez animal, silêncio sem palavras, ou gritos de prazer e dor. Hermes, o “sussurrante” – ψιθυριστής – espiritualiza a escuridão bestialmente quente (Kerényi, 2015c, p. 184).

Esse aspecto vivo da linguagem como função eminentemente hermética e a hermenêutica como ato de interpretação através do qual o conhecimento a respeito de algo é estabelecido, fazem de Hermes, em seu aspecto de velho sábio, ao mesmo tempo guia, através da linguagem que revela a essência das coisas, e guardião do

conhecimento em um sentido bastante amplo. As diversas facetas de Hermes se reúnem a partir do seu relacionamento com a linguagem, na medida em que ela compartilha as características do deus. Desse modo, o conhecimento enquanto tal é atributo de Hermes e aponta para suas outras facetas, como mensageiro dos deuses, ao revelar o aspecto divino da Natureza sob a forma de conhecimento ao homem; como psicopompo, pois através da linguagem guia o conhecedor nas veredas e nos mistérios desse outro mundo oculto; através do seu aspecto ladino, na metáfora do conhecimento como roubo, mencionado anteriormente. A hermenêutica, por configurar um caminho circular, aponta para o conhecimento como jornada e, ao mesmo tempo, para o seu aspecto brincalhão e tolo, na medida em que a linguagem e o conhecimento levam muitas vezes a paradoxos e a erros; ao seu aspecto fálico, no discurso e na eloquência que lhe são próprias, seja na fecundidade da linguagem como multiplicadora de sentidos, com modo de criação, no estabelecimento de conceitos e de conhecimentos positivos a respeito de algo e os limites do próprio conhecimento, ao estabelecer um limite entre o homem e o mundo natural.

O mundo de Hermes, suas veredas e seus descaminhos, aponta para aquilo que é vivo na medida em que a vida flui, o aspecto inesgotável do conhecimento e do sentido que se apresenta a partir dela, como polissemia de sentido presente em um mundo vivo. Essa miríade de relações metafóricas onde Hermes reside no centro, apesar de estar longe de esgotar os diversos sentidos atribuídos a ele, nos fornece um panorama geral dessa abertura que lhe é inerente. É a partir desse panorama que conseguimos compreender de modo mais preciso as diversas homologias de Hermes, isto é, os desdobramentos dessa divindade originária do muito helenístico, cuja presença continua através da Alquimia como Hermes-Thoth e Hermes Trimegisto. Esses desdobramentos

se dão devido às relações de analogia e de homologia próprias da concepção mítica de mundo. Hermes e Hermes-Thoth são homólogos, como veremos, pois partilham da mesma função e atributos principais, como patrono do conhecimento, associada à revelação e ao engenho humano. Do mesmo modo, Hermes-Trimegisto aparece não mais como homólogo, mas neto de Hermes em função de um movimento conhecido como evemerismo, surgido no início da Idade Média (Durand, 2008b). O evemerismo tem como sentido principal a transformação de divindades do mundo clássico em figuras históricas como modo de justificar sua influência; no caso, divindades eram consideradas personagens históricos extraordinários, cujos feitos e cujas realizações os transformaram em personagens divinos (Faivre, 1995). Levando isso em consideração, o resultado disso é a transformação da divindade que deixa de ter uma essência eterna e passa a ser uma realidade histórica; desse modo, Hermes Trimegisto é um personagem histórico ligado a raízes mitológicas, aparecendo nos textos herméticos ao mesmo tempo como autor e propriedade dos textos, no sentido de revelação. Para melhor elaborar essa complexa rede de relações, é necessário, portanto, considerar cada figura em separado, destacando o modo como cada uma delas se encontra associada, sendo ao mesmo tempo elementos diferentes, porém idênticos ao serem associados através de um eixo em comum.

#### **4.2 Hermes-Thoth, Hermes Trimegisto e Mercurius**

A ambivalência do aspecto simbólico e a necessidade de ampliação desse aspecto como modo de estabelecer o meio através do qual entendemos o símbolo na concepção da Alquimia como uma relação com o mundo nos levaram a discriminar as diversas facetas presentes de maneira simultânea no aparecimento do símbolo. Isso em si já é um empreendimento hermético, na medida em que nos leva a caminhos circulares

e a referências que se entrecruzam de modo a explicitar um sentido subjacente que não pode ser reduzido a conceitos estáticos em função de sua natureza fluida. As diversas qualidades e atribuições herméticas, em sua heterogeneidade, reúnem diversos modos de experiência e sentido como uma malha através da qual configuram um mundo, onde diversas facetas de Hermes aparecem relacionadas através de um mesmo sentido que as une. E é a partir dessa convergência de sentidos que se reúnem, ao mesmo tempo, em uma única figura cujas diversas homologias preservam na raiz da filosofia hermética e na Alquimia.

O Hermes-Thoth e seu homólogo Hermes Trimegisto têm a sua origem na mesma concepção mítica, na confluência originária do hermetismo, na assimilação do deus egípcio Thoth pela figura helênica de Hermes (Faivre, 1995, p. 77). O deus lunar Thoth “[...] é o substituto, o ‘vigário’ de Rê, aquele que fala ‘colocai-o *em meu lugar* porque vou espalhar minha luz no outro mundo... tu deves ficar *em meu lugar* como meu substituto’ [grifos do autor]” (Durand, 2008c, p. 169). A associação entre Thoth e a lua se dá através de sua função de auxiliar o deus solar Rê, no sentido de ser a luz, ou guia, na escuridão; como vigário, é no sentido de mediador ou mensageiro, associado como divindade criadora das palavras, transmitindo assim não apenas a linguagem, mas o sentido e a essência das coisas designadas pelas palavras (Durand, 2008c, p. 169). De modo geral, Thoth é assimilado a Hermes a partir dessas similaridades, como mediador em seus diversos sentidos, associado à noite e à lua, como substituto do sol, simbolizando tanto o aspecto de união entre dois mundos opostos através da dissolução de oposições quanto através do aspecto metafórico da mediação no sentido de revelação, conhecimento e assim sucessivamente. A figura de Hermes-Thoth emerge a partir dessa identidade estabelecida no encontro do mundo grego e egípcio; em outras

palavras, essa assimilação ocorre em virtude da semelhança temática entre ambos, onde Hermes-Thoth emerge como terceira figura – nem o Hermes helenístico, nem o Thoth egípcio, mas uma síntese temática (Durand, 2008c, p. 172–173).

É nessa síntese originária que a figura de Hermes-Thoth emerge como divindade responsável por transmitir o conhecimento oculto conhecido como hermetismo, que inclui em seu bojo o conhecimento da Alquimia. Como mostra Faivre (1995), Hermes-Thoth é parte de uma genealogia a partir da qual diversos outros ‘Hermes’ aparecem como figuras históricas, aos quais é atribuída a autoria dos textos herméticos. Hermes-Thoth emerge, então, como divindade a partir da qual os ensinamentos herméticos emanam, onde o aspecto histórico dos textos e o aspecto de revelação divina ocupam um só lugar em uma relação de continuidade. Através dessas raízes míticas, o Hermes-Thoth que aparece como inspiração primeira deve ser compreendido como uma divindade surgida a partir do sincretismo religioso greco-egípcio, ocupando o lugar de Thoth e sendo idêntico a ele e, portanto, conservando os aspectos do Hermes helênico. Assim, Hermes-Thoth é uma síntese de ambos, aparecendo como um terceiro elemento ao mesmo tempo idêntico, pois análogo, e distinto, pois pertence a uma tradição religiosa distinta, como elemento fundador e mantenedor dessa mesma tradição (Faivre, 1995, p. 75–78).

É necessário frisar novamente o aspecto mítico e sua relação com a Alquimia para melhor compreendermos de que modo esses elementos contraditórios se apresentam de modo simbólico, na figura de Hermes-Thoth, e de que modo esses aspectos simbólicos emergem como realidades históricas. Mencionamos anteriormente que Jung (2013) reconhecia o aspecto triplo do Mercurius como sendo, ao mesmo tempo, uma divindade, um modo de apreensão da realidade como filosofia, e ora uma

substância (Jung, 2013, p. 186). Isso se dá em função do modo particular de concepção mítica, onde os diversos aspectos manifestos apontam para uma mesma essência, não havendo diferenciação desses aspectos em diferentes conceitos. Isso encontra sua ressonância nos textos herméticos, onde surge a figura de Hermes Trimegisto, cuja relação de parentesco com Hermes-Thoth é destacada e deve ser interpretada não como uma genealogia no modo convencional, mas como um desdobramento de uma mesma essência – é Hermes Trimegisto quem aparece tanto como autor quanto voz ativa nos textos e, ao mesmo tempo, o conhecimento enquanto tal transmitido é atribuído à autoridade de Hermes-Thoth (Salaman, 2007). Dessa maneira, a genealogia do Mercurius tem sua origem no Hermes-Thoth como aspecto divino do conhecimento, personificando seu aspecto revelado e autônomo ao conhecedor, enquanto o Hermes Trimegisto se apresenta e se confunde com o primeiro, como agente transmissor desse conhecimento; a atribuição da autoria dos textos herméticos a Hermes significa, portanto, tanto fornecer um peso de veracidade ao conteúdo do *Corpus Hermeticum* quanto o modo de concepção que se tem a respeito desse conhecimento como sagrado (Durand, 2008c; Faivre, 1995). Ao invés de três conceitos contraditórios, parece ser mais adequado compreender essas três facetas como manifestações diferentes de uma mesma coisa, uma vez que na concepção mítica, a filosofia hermética e sua relação com Hermes-Thoth e Hermes-Trimegisto se dá através de uma relação de semelhança, onde a visão de mundo conferida pelos textos herméticos é também manifestação e presença da divindade, e não separada dele.

Ainda levando em consideração as raízes míticas do hermetismo, seu desenvolvimento histórico, que liga a cultura helênica, egípcia e semita em seu bojo, onde Hermes Trimegisto aparece como neto de Hermes e contemporâneo de Moisés,

apresenta o protótipo da figura que se mantém constante ao longo da história. Assim, podemos interpretar, como o faz Durand (2008c), que a continuidade se dá através de uma similaridade temática e semântica, onde se compreende de maneira mais abrangente como uma continuidade de sentido cuja expressão se dá através de diversas metáforas associadas a um mesmo tema: “[...] assim, o ‘segundo’, o ‘pequeno’, o vigário, ‘noturno’ (*Nychios*) torna-se, por um golpe de estado teológico, o Três Vezes Grande, ‘nascido do início’, ‘nascido dele mesmo’, ‘que ninguém pariu’” (Durand, 2008c, p. 170). Conforme veremos mais adiante, é essa similaridade temática que se repete no Mercurius da Alquimia, onde as relações de semelhança evocam tanto qualidades essenciais da substância do Mercurius, quanto remetem a elementos que são aspectos vivos da realidade. Os ensinamentos de Hermes Trimegisto, longe de serem abstratos ou abstrações de uma realidade, se apresentam como elementos da realidade personificada, e Hermes Trimegisto, como revelador do conhecimento, é o aspecto vivo do conhecimento, o *logos* personificado (Eliade, 1982, p. 297).

Podemos interpretar isso, de modo simbólico, como a maneira de expressar o modo de vinculação que se tem com o conhecimento; como discutimos anteriormente, a concepção de mundo mitológica do hermetismo se dá através de uma vinculação e uma mutualidade entre o conhecimento e a experiência desse conhecer, algo expresso apenas de maneira simbólica. O fator mediador da imaginação, onde esses diversos elementos simbólicos se combinam em uma malha plena de sentido que compõe a visão de mundo da filosofia hermética, apresenta-se como método complementar à racionalidade, pois conceito e sentido não são passíveis de serem separados (Durand, 1988). Nos textos herméticos, isso aparece como elemento através do qual Hermes Trimegisto conduz o iniciado no conhecimento oculto, não havendo separação entre ele e o processo de

conhecimento em si, e os elementos constitutivos daquilo que se conhece (Salaman et al., 2000). A divisão do cosmos na filosofia hermética corrobora essa visão, uma vez que o iniciado na ciência sagrada, aqui entendida como conhecimento da Natureza de modo geral, deve procurar em seu interior e a partir dele, que é ali que se estabelece o conhecimento, através de relações de analogia com os elementos exteriores. Por esse caráter de privilegiar a imaginação como meio através do qual um conhecimento positivo do mundo é possível (Faivre, 2010, p. 26), e o mundo é composto a partir de uma rede de ligações simpáticas (ou de semelhança) (Durand, 2008c), Hermes Trimegisto é retratado como um mago – isto é, como um guia de um conhecimento mágico, oculto, na natureza, e que fornece ao iniciado, em seus segredos, poderes similares (Eliade, 1982, p. 296).

Segundo Faivre (1995), Hermes Trimegisto aparece na iconografia como um velho sábio a partir do Renascimento, distinto do Hermes-Mercurius da Alquimia (Faivre, 1995, p. 127). Entretanto, essa distinção ocorre de maneira semelhante à distinção que ocorre com Hermes-Thoth, mantendo com o Hermes-Mercurius uma relação de semelhança na medida em que o Mercurius, como substância, apresenta qualidades análogas a Hermes, ao planeta Mercúrio e assim sucessivamente (Burckhardt, 1971). Isso se dá em função da grande variabilidade de modos como Hermes Trimegisto é apresentado nos textos herméticos e compreendido nas diversas iconografias surgidas a partir do período Medieval, assim como nas diversas interpretações e homologias teológicas que surgem mesmo antes do retorno da Alquimia ao Ocidente durante o período da Renascença. Assim, a figura do Trimegisto emerge dos cultos iniciativos da Antiguidade como parte de uma vasta genealogia cuja origem se encontra em Hermes-Thoth, aparecendo como autor de diversos textos herméticos e,



ao mesmo tempo, sendo apropriado pela cultura em geral, porém sempre associado a temas relacionados ao conhecimento. Esse conhecimento, é necessário lembrar, é vinculado a aspectos tanto teológicos quanto relativos ao conhecimento da Natureza, seja como transmissor do conhecimento da Alquimia, da Astrologia e da Medicina, como nos textos herméticos, seja como patrono do conhecimento de maneira geral (Faivre, 1995).

A ligação entre o Hermes Trimegisto e o Mercurius não se mostra de maneira direta, uma vez que, ao longo da história, sua figura aparece de diversas maneiras a partir de um mesmo tema comum. Os diversos comentadores e textos atribuem ao Trimegisto as mais diversas origens, tendo como ponto em comum as características de transmissor do conhecimento, retratado como um velho sábio cujas raízes míticas têm como função, de um lado, estabelecer com o iniciado uma relação de continuidade com os aspectos míticos do conhecimento oculto e, por outro, fornecer aos textos um peso de verdade decorrente de sua autoridade de guardião do conhecimento (Faivre, 1995, p. 94–98). Com efeito, é através dessa homogeneidade constitutiva das origens míticas do hermetismo e de seus diversos desdobramentos históricos, levando em consideração a concepção particular de mundo mítica, trabalhada anteriormente, que encontramos o ponto em comum em torno do qual se reúnem os elementos mais heterogêneos do hermetismo e garantem a este modo de concepção de mundo uma unidade.

Enquanto, para a concepção atual, a relação entre Hermes-Trimegisto e o Hermes-Mercurius pareça ser apenas de nomenclatura, uma vez que envolve elementos diferentes, para a concepção mítica, a correlação temática entre eles significa também uma mesma essência, onde a substância Mercurius e a autoridade Hermes-Trimegisto são dois lados de uma mesma moeda, porém também separados e autônomos entre si.

Levando em consideração o aspecto simbólico que forma a base do pensamento hermético e a qualidade metafórica das diversas manifestações de Hermes, é possível pensar na correspondência entre os diversos “Hermes” e demais figuras associadas a ele através de um parentesco mítico, como qualidades fundamentais de um mesmo símbolo cuja emergência ocorre em diversas modalidades diferentes. A figura de Hermes em suas diversas visadas como mediador aponta para esse aspecto simbólico, onde

[...] todo simbolismo é, portanto, uma espécie de gnose, isto é, um processo de mediação através de um conhecimento concreto e experimental. Como uma certa gnose, o símbolo é um “conhecimento beatificante”, um “conhecimento salvador”, que não necessita de um intermediário social, isto é, sacramental e eclesial (Durand, 1988, p. 35).

Assim, enquanto Hermes-Trimegisto aparece como uma função simbólica no sentido da revelação de um conhecimento, onde o ato de decifrar o sentido segundo contido nos textos herméticos é, em si mesmo, um ato de conhecimento e uma metáfora para o desvelamento de uma verdade oculta, o Mercurius aparece na qualidade de substância transformadora, análoga ao processo de transformação como símbolo do processo de transformação em si, e do modo de experiência da transformação – isto é, o modo de como a própria substância guia o conhecimento através do qual é possível transformá-la. Por isso o Mercurius aparece como substância, mas atrelado sempre a uma qualidade tripla, ecoando o Trimegisto (três vezes grande), mas como elemento sensível e atributo da matéria (Faivre, 1995). Como mostra Burckhardt (1971), os elementos iconográficos das diversas representações de Hermes aparecem como modos de descrição simbólica das diversas propriedades sensíveis do Mercurius, também

funcionando como modo de descrição do próprio processo transformativo, tanto em termos de microcosmo quando de macrocosmo. Isto é, o Mercurius aparece como manifestação do espírito criador, ecoando os diversos temas atribuídos ao Hermes helenístico, mas como qualidade fundamental da matéria, como *Mercurius Triplex* (Jung, 2011f), onde os aspectos sensíveis da matéria se referem a três aspectos diferentes de maneira simultânea, como qualidade inerente à matéria e sua opacidade, mas descritas através de outros símbolos e associados em paralelo a outras divindades. Essas associações simbólicas servem como uma descrição tanto dos aspectos essenciais, no sentido de um parentesco à essência divina, quanto estabelece relações simbólicas como modo de descrição de suas propriedades:

O caráter triádico de Mercurius o aparenta às divindades do mundo subterrâneo, como por exemplo Tifão τρισώματος (Tifão de três corpos), Hécate τρισώματος e τριπρόσωπος (Hécate de três corpos e de três faces) e os τριτοπάτορες (ancestrais) com seus corpos de serpentes. Os ancestrais são para Cícero os três filhos de Zeus βασιλεύς, “rex antiquissimus” (o rei antiquíssimo). [...] Khunrath chama o Mercurius de “triunus” (triuno), e “ternarius” (ternário). Mylius representa-o como serpente tricéfala. A “aquarium sapientum” (sabedoria aquariana) diz que ele é uma “essência triuna universal chamada Jeová”. Ele é ao mesmo tempo divino e humano (Jung, 2011f, p. 234–235).

As descrições heterogêneas a respeito do aspecto triplo do Mercurius, paralelas às qualidades triplas do Hermes-Trimegisto, devem ser compreendidas como uma continuidade dos aspectos míticos herdados do Hermes clássico e suas características. Segundo Faivre (1995), a multiplicidade de descrições e de atributos, tanto em termos de origens quanto da necessidade de se estabelecer uma cadeia teológica que associa o

Mercurius a diversas divindades análogas, se dá em função do aspecto sincrético da Alquimia, onde as analogias para a descrição dos atributos de Hermes se encontram misturadas aos referenciais culturais e teológicos próprios dos iniciados.

A associação com Hécate e seu aspecto lunar, por exemplo, remonta às próprias qualidades clássicas do simbolismo lunar nas religiões dos mistérios. Esses aspectos, trabalhados por Kerényi (2011), onde Hécate e Hermes fazem parte de uma quaternidade junto com Perséfone e Deméter, estão associados à ideia de temporalidade e de transformação cíclica em termos simbólicos. Ao atribuir ao Mercurius o aspecto lunar, não só se destaca o aspecto noturno, mas o seu aspecto temporal, onde as fases da Lua, como já mostrou Durand (2002), aparecem como símbolo de uma qualidade intrínseca do próprio tempo vivido, não como categoria abstrata, mas como qualidade cíclica e temporal, ligada ao aspecto material e sensível da existência.

Desse modo, na Alquimia, a associação entre o Mercurius e o aspecto lunar se dão como elemento qualitativo da matéria ao refletir sua temporalidade e opacidade. Como mostra Jung (2011e), o aspecto lunar da matéria se dá através de sua mutabilidade, como polo material perecível, porém sempre renovado, em outras palavras, uma parte temporal do casamento químico entre o Sol e a Lua. A associação com Hécate vem a sublinhar um caráter que é do Mercurius e, ao mesmo tempo, nos leva ao rico simbolismo lunar, onde o Mercurius é também uma faceta da lua. O aspecto do Mercurius associado ao simbolismo lunar é “[...] o caráter demoníaco que está ligado à metade demoníaca da Lua ou à posição da Lua, que é intermediária entre o céu superior e o mundo sublunar” (Jung, 2011e, p. 52). Esse mundo sublunar se refere diretamente à matéria em seu caráter de *prima materia* caótica, e o Mercurius como

qualidade da matéria de mediação entre o mundo divino e atemporal e o mundo temporal, assim como a relação de oposição e complementaridade entre os dois. Assim, a triplicidade do Mercurius é uma expressão simbólica que se refere tanto a uma característica sensível da matéria, quanto ao aspecto temporal vivo constitutivo tanto em termos de microcosmo quanto de macrocosmo, isto é, de experiência interior e exterior como qualidade desta: “A *tricephale serpens mercurialis* (serpente mercurial tricéfala) é até mesmo uma triunidade da matéria (a chamada ‘tríade inferior’ em oposição à Trindade divina” (Jung, 2011d, p. 254). Em outras palavras, o aspecto triplo se refere a determinadas qualidades da matéria que se correspondem através de diversas analogias, dentro do contexto da cosmologia hermética.

O exemplo acima citado não pretende esgotar as diversas associações simbólicas do Mercurius, ou trazer à tona de maneira pormenorizada o papel do simbolismo do Sol e da Lua e sua importância no processo alquímico. Os aspectos simbólicos do Sol e da Lua na Alquimia são de aspecto secundário para o objetivo deste trabalho, uma vez que não é nosso intuito realizar uma descrição pormenorizada do processo de transformação simbólico na Alquimia, apenas destacar os elementos do Mercurius como mediador de ampliador de sentido no contexto do processo. Os aspectos simbólicos relacionados ao Sol e à Lua, mencionados rapidamente acima, são trabalhados por Jung (2011d, 2011e) de modo bastante amplo e exaustivo. A associação entre o aspecto triplo do Mercurius e o simbolismo lunar serve apenas para destacar o modo de como as associações simbólicas do Mercurius, a partir de apenas um aspecto, na verdade revelam uma rede quase ilimitada de analogias.

O aspecto triplo do Mercurius ainda pode se referir de modo mais geral ao conhecimento da Natureza de um modo mais geral, onde o aspecto triplo da matéria

(gerada a partir da essência divina) é dividido em três reinos distintos: o mineral, o vegetal e o animal. Esses três reinos são associados entre si por relações de semelhança, pois obedeceriam às mesmas leis divinas naturais (Faivre, 1995, p. 80), onde tudo aquilo que existe no plano material é expressão de uma mesma essência localizada no plano divino (Eliade, 1978, p. 41). A presença do Mercurius como substância tripla é análoga ao Hermes-Trimegisto, que é o revelador desse aspecto tríplice das esferas de conhecimento e, ao mesmo tempo, é qualidade intrínseca da matéria que se revela como objeto de conhecimento e transformação (Ebeling, 2007, p. 46).

É o aspecto triplo do Mercurius que revela a matéria como “[...] a metade escura, ctônica, mas não simplesmente o mal, pois [o Mercurius] é chamado ‘bom e mau’, ou um ‘sistema das forças superiores no inferior’” (Jung, 2011f, p. 236). E, devido à sua característica de comunicador, associado tanto ao Criador quanto àquilo que foi criado, esse aspecto trinitário aparece associado à ideia cristã da Trindade, onde o Mercurius é uma analogia à figura de Cristo, no sentido de redentor, e de Lúcifer, como aspecto baixo da matéria que necessita de redenção (Jung, 2011f, 2011i). Essas analogias que se utilizam de Cristo são modo de expressar o caráter divino do processo alquímico, pois o processo de transformação da matéria exige uma série de transformações de ordem moral, ao mesmo tempo em que o processo físico de transformação é concebido sempre com uma analogia ao sofrimento da matéria como modo de refinamento a um estado mais elevado (Jung, 2011i).

As analogias servem como base de ampliação de sentido, sendo presentes ao longo dos diversos textos herméticos, muitas vezes expressando um mesmo sentido através de qualidades do Mercurius que aparecem de modo diferente, muitas vezes de

maneira contraditória. Se, em algumas fontes, Mercurius apresenta uma característica tríplice, outras vão fornecer a ele uma qualidade quádrupla. Como nota Jung (2011f),

[...] embora Mercurius seja considerado *trinus et unus* (trino e uno) em muitos textos, isto impede que ele tenha uma participação na *quaternidade* da *lâpis*, com a qual se identifica essencialmente. Ele exemplifica, pois, o estranho dilema representado pelo problema do três e do quatro. [...] Há um Hermes clássico tetracéfalo, assim como outro, tricéfalo. A planta do templo sabeu de Mercurius era um triângulo dentro de um retângulo. Nos escólios do *Tractatus aureus*, o símbolo do Mercurius é um quadrado dentro de um triângulo e este é envolvido por um círculo (= a totalidade) (Jung, 2011f, p. 237).

É necessário enfatizar o aspecto qualitativo do numeral dentro da concepção mítica de mundo de modo a ampliar nossa concepção mediante uma aparente contradição apontada acima por Jung (2011f). Como o aspecto triplo aponta para uma qualidade e uma designação da matéria no contexto da cosmologia hermética e, portanto, apontando para uma maneira simbólica de se situar a substância material em um cosmos tripartido, o aspecto quádruplo, herança também de temas relacionados a Hermes, aparece também como qualidade da matéria e atributo do Mercurius. O aspecto quádruplo de Hermes se dá através da sua função de mediador, onde os quatro elementos (terra, água, fogo e ar) da *prima materia* se relacionam mutuamente como um conjunto através da qualidade do Mercurius, que dá forma aos múltiplos arranjos – desse modo, os diversos estados da matéria são manifestos de forma sensível a partir relações de harmonia e de desarmonia entre os elementos. O aspecto triplo está mais associado à hierarquia à qual os diversos estados da matéria se encontram através dos diversos reinos ou das divisões do cosmos (Burckhardt, 1971). Desse modo, as

qualidades trinitária e quaternária do Mercurius não são contraditórias, mas expressões de facetas complementares.

O aspecto quádruplo do Mercurius, herança também do Hermes clássico, fornece a ele o caráter de *anima mundi*, pois é através das relações estabelecidas entre os quatro elementos manifestos na matéria sensível que se é possível conhecer também a ordem quádrupla do cosmos e sua fundação (Burckhardt, 1971, p. 110). Assim, o Mercurius é também *anima mundi* na medida em que faz a mediação entre os elementos ao contê-los em si em um estado fluido e mutável, portanto agindo como facilitador da transformação da matéria de seu estado caótico, onde há um excesso de um determinado elemento, para um estado harmônico, onde os quatro elementos se encontram em equilíbrio (Burckhardt, 1971). Em ambas as facetas, o aspecto que se destaca do Mercurius é sua qualidade de voûç (*nous*), uma vez que, na cosmologia hermética, as diversas manifestações de uma mesma essência se dão através de diferentes formas, porém sempre a partir da noção de uma unidade entre os diversos modos de aparecimento. Mercurius como *nous* implica aqui o ato de conhecer esses diversos modos de aparecimento e as relações que são estabelecidas entre eles, ao mesmo tempo em que, como aspecto substancial desses modos de aparecimento, é algo constitutivo da Natureza (Durand, 2008c). Em outras palavras, o *nous* mercurial serve como mediador entre as diversas formas de aparecimento dos elementos constitutivos da Natureza, no sentido de ser uma experiência de vinculação e sentido com o mundo através do conhecimento, mas a partir de uma noção onde o conhecimento não é apenas um ato de encontro entre um sujeito ativo e um objeto passivo, mas um encontro significativo entre ambos.



Assim, Mercurius, como manifestação do divino Hermes na matéria significa o estabelecimento de um vínculo com o mundo através do qual o mistério da matéria é revelado como conhecimento, mas o conhecimento deve ser algo vivo, pois a Natureza enquanto tal é viva, pertencendo ao mesmo tempo à esfera material e baixa, e à esfera espiritual e divina. O aspecto quaternário do Mercurius, complementar ao aspecto triplo, engendra uma relação onde o conhecimento da Natureza e o seu aspecto vivo são dois lados de uma mesma moeda, pois a experiência sensível e o conhecimento desta têm uma relação de continuidade tendo o Mercurius como mediador e expressão mesma dessa mediação como ato. O aspecto paradoxal do Mercurius indica e aponta para o aspecto duplo do conhecimento como um reflexo do aspecto duplo da alma humana:

[...] por um lado, a alma racional (*anima rationalis*) e imortal dada por Deus Pai ao homem, distinguindo-o dos animais e, por outro, a alma da vida (mercurial), que, ao que tudo indica, está ligada à *inflatio* ou *inspiratio* do Espírito Santo: o fundamento psicológico dos dois tipos de fontes de iluminação (Jung, 2011f, p. 234).

Tal como o Hermes clássico, as diversas qualidades do Mercurius tornam qualquer tentativa de se chegar a uma definição única daquilo que constitui a experiência expressa simbolicamente em um movimento circular, onde os diversos pontos de contato conduzem a diversas relações de correspondência, porém não a uma definição clara e concisa. O Mercurius da Alquimia parece atravessar de modo geral todo o processo da Alquimia, desde como característica da matéria em seu estado caótico inicial, ou como expressão simbólica do modo de como o cosmos se constitui e se integra de modo ordenado ou desordenado. Como aspecto do microcosmo, aponta também para a faculdade humana de conhecimento desses elementos da matéria; como

na filosofia hermética e na concepção mítica de mundo, esses aspectos são espelhados, e o Mercurius tem como função essa vinculação entre o microcosmo e o macrocosmo. De modo paralelo, aparece também como o próprio processo de desvelamento que ocorre neste modo de vinculação simbólica, onde o conhecimento ou sentido oculto vai tomando contornos mais claros até se converter em algo ordenado e circunscrito.

Como nota Jung (2011f), o aspecto circular e ubíquo do Mercurius torna difícil uma definição precisa devido ao seu caráter volátil, apresentando ao mesmo tempo elementos caóticos e ordenadores que conduzem, de certa maneira, a um caminho em espiral. As características e os atributos do Mercurius apontam para um modo de experiência vivida cuja dificuldade em encontrar uma expressão precisa é justamente o paradoxo constitutivo do Mercurius. Quanto a essas características, Jung (2011f) nos fornece um breve resumo:

- a) Mercurius consiste em todos os opostos possíveis e imagináveis. Ele é uma dualidade manifesta, sempre porém designada como unidade, se bem que suas oposições internas possam apartar-se dramaticamente em figuras diversas e aparentemente autônomas.
- b) Ele é físico e espiritual.
- c) Ele é o processo de transformação do plano físico, inferior, no plano superior e espiritual, e vice-versa.
- d) Ele é o diabo, o salvador que indica o caminho, um “trickster” evasivo, a divindade tal como se configura na natureza materna.
- e) Ele é a imagem especular de uma vivência mística do *artifex*, a qual coincide com a *opus alchymimum* (obra alquímica).

f) Enquanto vivência acima referida, ele representa, por um lado, o si-mesmo, e por outro, o processo de individuação e também o inconsciente coletivo, devido ao caráter ilimitado de suas determinações (Jung, 2011f, p. 249–250).

Este aspecto ilimitado e caótico, ao lado do aspecto mediador e ordenador fornece ao símbolo do Mercurius um escopo bastante amplo. Do mesmo modo que o Hermes clássico se apresenta como um guia cuja multiplicidade de sentidos, configurando um mundo pleno de sentido, o Mercurius como manifestação no plano físico de Hermes conduz o processo alquímico de maneira análoga, onde o contato simbólico é justamente o que possibilita a multiplicação de sentidos através de uma vinculação com o mundo. Como coloca Faivre (1995), Hermes (ou o Mercurius) se localiza como ponto central que liga os mundos mais distantes, ao ser o mediador entre o homem e os deuses, o corpo e a alma, o céu e a terra, Deus e o Mundo – a *anima mundi* como ponto de ligação entre o macrocosmo e microcosmo, onde conhecimento e sentido são inseparáveis (Faivre, 1995, p. 70).

Desse modo retornamos aos elementos que iniciaram a discussão a respeito da Alquimia e do Mercurius, este último como expressão de algo vivo, um modo de vinculação particular e pleno de sentido. O Mercurius como símbolo cujo sentido atravessa a Alquimia como um todo, como nota Jung (2011f), precisa também de refinamento. Isto é, além de ser expressão da transformação, o Mercurius precisa ele mesmo ser refinado; caso isso não aconteça, há o risco de ocorrer uma cisão importante, impossibilitando a emergência de um sentido unificador. Tal como o Hermes psicopompo, cujo caminho pode facilmente converter-se em um descaminho aos desavisados, o conhecimento a que se refere o Mercurius deve levar em consideração a necessidade de um duplo caminho. De maneira paradoxal, isso só ocorre mediante um

mergulho nessa experiência, uma vez que ela ocorre tanto para baixo quanto para cima, seguindo um dos axiomas centrais do hermetismo.

Assim, quando Jung (2011f) identifica o Mercurius com aspectos inconscientes da personalidade e estabelece uma relação com o processo de individuação, está se referindo à individuação como um processo de autoconhecimento mais próximo do sentido hermético do que o atual, uma vez que a individuação só ocorre mediante o mergulho e o refinamento metafórico da experiência viva no mundo, admitindo o valor tanto do seu caráter racional quanto do irracional. A personalidade individual não deve ser compreendida como elemento isolado, mas vinculada a uma rede de sentidos para que a transformação ocorra; considerá-la como aspecto isolado de uma interioridade fechada. Paradoxalmente, o Mercurius e sua ambiguidade simbolizam que aquilo que concebemos como nosso universo interior deve ir ao encontro desse universo exterior; é o modo privilegiado de sentido na experiência viva que confere peso e reencontra na experiência as raízes do sentido e de significado perdidos em nossa era moderna e unilateral.

#### **4.3 Mercurius: conhecimento e desinformação**

Apesar de termos tratado dos aspectos mais gerais do Mercurius, sendo necessário estabelecer de que modo o pensamento que embasa a Alquimia fornece um horizonte amplo a partir do qual podemos compreender seus aspectos simbólicos, para então examinar de que maneira o hermetismo e a Alquimia constituem uma visão de mundo pleno de sentido, onde Hermes-Mercurius aparece como elemento central, tanto da filosofia hermética como divindade, quanto na Alquimia, como elemento paradoxal e ubíquo no processo de conhecimento e transformação da matéria, o longo caminho trilhado se assemelha mais a um círculo. O aspecto essencialmente aberto e polissêmico

do Mercurius parece resistir a definições conclusivas, onde seus diversos aspectos parecem levar a caminhos cada vez mais distantes de uma conclusão satisfatória. Como divindade associada aos viajantes e aos sábios, os caminhos para se chegar a Hermes parecem sempre enfatizar o processo da jornada do que necessariamente a chegada a um ponto específico.

Talvez o modo mais adequado, tendo em vista o nosso objeto, se apresente como um retorno ao início, como modo de fechamento de um círculo ao invés de um ponto final definitivo. A Alquimia e o Mercurius apresentam um mundo vivo e fervilhante de vida, para lembrar a definição de Durand (2008a) a respeito da *episteme* hermética e, como vimos no início de nossa discussão, foi esse aspecto vivo que atraiu Jung para o estudo da Alquimia em primeiro lugar (Shamdasani, 2015). Se há um aspecto a ser lembrado, como modo de conclusão, quanto ao trajeto ao longo da rede de sentidos que compõe o mundo do Mercurius, é que esses aspectos vivos continuam vivos, pois são elementos constitutivos de nossa experiência no mundo, tenhamos ou não lugar para eles em nossa língua corrente, dominada como está pelo furor técnico que mortificou a natureza, subtraindo seu caráter divino.

Se não é possível realizar um movimento reverso, no sentido de refrear o movimento histórico e adotar um modo de concepção de mundo anterior, existe o reconhecimento de Jung de que há a necessidade de reencontrar uma rede de sentidos que localize o homem no mundo atual. Para isso a Alquimia fornece a linguagem apropriada na medida em que, levando em consideração o aspecto hermético da linguagem, permite o desvelamento da possibilidade de sentido ainda presente, hoje sob a forma e a linguagem psicológica. Haaning (2014) aponta para essa necessidade de retorno a uma linguagem plena de sentido como um dos fatores que levou o pensamento

de Jung em direção ao aprofundamento dos estudos alquímicos, na medida em que, reconhecendo a importância do aspecto psicológico da Alquimia e, ao mesmo tempo, as limitações da psicologia como herdeira de uma linguagem dualista, se utiliza da Alquimia como modo de crítica que junta tanto aspectos singulares quanto universais da cultura atual. Isto é, a Alquimia fornece a possibilidade de ir além de categorias de pensamento estabelecidas pela epistemologia dualista, onde individual e coletivo são intrinsicamente separados, permitindo compreender de que modo o singular e o universal se atravessam mutuamente.

O aspecto caótico do Mercurius, e sua relação com o conhecimento através da figura de Hermes, são considerados por Jung (2011f) não apenas como aspectos individuais, mas coletivos. Sua análise de Mercurius inicia a partir de um conto de fadas germânico, e há um paralelo claro entre o Mercurius engarrafado com o Wotan germânico:

Nosso conto de fadas interpreta então o espírito mau como um deus pagão, forçado pela influência do cristianismo a descer ao submundo escuro, sendo, portanto, moralmente desqualificado. Hermes torna-se o demônio dos mistérios celebrados por todos os tenebriones (obscurantistas), e Wotan, o demônio da floresta e da tempestade; Mercurius torna-se a alma dos metais, o homem metálico (*homunculus*), o dragão (*serpens mercurialis*), o leão ígneo que ruga, o corvo noturno (*nycticorax*) e a águia negra – os quatro últimos sendo sinônimos do demônio. De fato, o espírito na garrafa comporta-se como o diabo em muitas outras histórias de fadas: ele dá riqueza, transformando o metal vulgar em ouro; e como o diabo, também é enganado (Jung, 2011f).

O paralelo entre Mercurius e Wotan é acompanhado, como descrevemos brevemente na seção anterior, por um paralelo entre Cristo e Lúcifer, no sentido de que todos são símbolos análogos. Enquanto o Mercurius reúne consigo os aspectos contraditórios, Cristo e Lúcifer aparecem como duas metades parciais; em diversos pontos, essa cisão simbólica do Cristo é considerada por Jung como um aspecto perigoso da cultura Ocidental, um dos motivos do mal-estar moderno (Jung, 2013). Na interpretação do Mercurius, o espírito engarrafado é liberado no mundo, mas ainda cindido, pois o processo de refinamento necessário para depurar seus aspectos inferiores não foi concluído: o alquimista que o aprisionou não havia concluído o processo. O homem moderno, ao privilegiar apenas um aspecto da sua experiência em detrimento a outros, a saber, os aspectos irracionais e obscuros da própria existência, cuja manifestação destrutiva aparece tanto de modo singular, como no sofrimento pessoal decorrente de uma falta de sentido, quanto universal, na percepção de decadência de uma cultura. A experiência de decadência e de terror aparece associada ao aspecto caótico do Mercurius, cuja expressão não encontra um correlato de sentido no mundo. A cultura Ocidental, cuja valorização intelectual, no sentido mais técnico, atravessa um mal-estar generalizado, atravessa a experiência individual desprovida de sentido. No auge do avanço tecnológico, enfrentamos a noção cada vez mais próxima de uma catástrofe iminente. O homem, deixado sozinho em um mundo impessoal, não tem ao que recorrer, pois já se encontra exilado: “Deve ser por isso que coisas tão estranhas acontecem na nossa louvada cultura, parecendo mais um fim de mundo que um crepúsculo comum” (Jung, 2011f, p. 265).

Esse crepúsculo referido, tendo em vista o contexto histórico no qual a interpretação foi realizada, estava direcionado à Segunda Guerra Mundial. O Mercurius

liberto da garrafa aparece como um símbolo para expressar o modo de como toda uma cultura desenvolvida foi levada a atos indescritíveis. O Mercurius liberto apresenta-se como Wotan, “[...] um ciclone que abate e derruba a forte pressão cultural” (Jung, 1988, p. 9). Despido de seu aspecto de agente da revelação, Hermes-Wotan aparece como elemento obscuro que irrompe justamente naquele elemento considerado mais sólido em termos intelectuais. Por isso,

Mercurius, o deus ambíguo, vem como *lumen naturae* (luz da natureza), como *servator* e *salvator* em socorro daqueles cuja razão busca a luz suprema, jamais dada ao homem que não confia exclusivamente à sua *cognitio vespertina*. Nesse caso, a *lumen naturae* torna-se algo ilusório e o psicopompo se transforma num sedutor diabólico. Lúcifer, que poderia trazer a luz, tornar-se o espírito da mentira, que, em nossos tempos, celebra as orgias mais incríveis, apoiado pela imprensa e pelo rádio, precipitando milhões e milhões de pessoas na perdição (Jung, 2011f, p. 265).

Embora não estejamos em um contexto parecido, porém o mal-estar permanece. A cisão entre o intelecto humano com sua capacidade técnica continua acarretando consequências nefastas. Mais recentemente, Zoja (2000) realizou uma crítica parecida ao modo particular de como esse aspecto irracional, ao ser suprimido em nome de um furor tecnológico, aparece de maneira destrutiva: a própria Natureza se volta contra o homem. Se, nos comentários de Jung (1988, 2011f), a preocupação é a irracionalidade do nazi-fascismo europeu, a calamidade atual aparece expressa como aquecimento global, insegurança ontológica devido a ameaças globais, como desemprego, pandemias e catástrofes ambientais: “A visão científica aperfeiçoa a compreensão mas pode, imperceptivelmente, subtraí-la ao homem” (Zoja, 2000, p. 157), o que significa que o



ponto de emergência desse aspecto irracional se encontra naquilo que acreditamos ser o coração do progresso: cada progresso técnico vem acompanhado de uma consequência nefasta que não estava prevista.

Essa é apenas uma das possibilidades que se apresentam, ao entrever de que modo a concepção mítica ainda se faz presente mesmo em nossa sociedade altamente tecnológica. Entretanto, parece mais adequado, em função do longo caminho aqui trilhado, lembrar o Mercurius em seu aspecto vivo como parte constitutiva de um processo de transformação que atravessa o sujeito em relação com o mundo. É necessário lembrar que o processo alquímico visa sempre uma conjunção de opostos, tratada neste trabalho de maneira secundária, onde a conjunção do aspecto mercurial (*nous*) com a matéria opaca (*physis*) é “[...] um fenômeno cosmogônico” (Jung, 2011i, p. 357), e não meramente pessoal. Isto é, como aprofundamento necessário de uma experiência que engendra, por sua vez, um mundo profundo. A princípio, essa recondução do símbolo do Mercurius em seu aspecto vivo nos permite retornar ao pensamento de Jung como algo também vivo e rico em descrições de uma experiência viva. Como nota Brooke (1991), o pensamento de Jung muitas vezes é interpretado de maneira redutiva, onde os conceitos por ele formulados são tomados como constituintes de uma metapsicologia abstrata, sendo necessário muitas vezes um resgate do seu aspecto vivo e dinâmico, pois é esse aspecto que permite a interlocução da psicologia analítica com outras áreas do conhecimento, onde os conceitos utilizados devem ser compreendidos de forma dinâmica e viva.

A recondução e o resgate do elemento simbólico em seu caráter mais vivo como forma de abordar o Mercurius também nos permite compreender um pouco mais claramente a necessidade de uma visão interdisciplinar na leitura de Jung, onde seu

pensamento aparece em constante diálogo, seja com outras disciplinas, seja com elementos históricos e sociais importantes. O Mercurius, por apresentar essa necessidade e a própria experiência de abertura, nos reconduz a Jung no sentido de entrever os fios que conduzem esse diálogo, muitas vezes esquecido em meio à crescente especialização e à compartimentalização do conhecimento.

Quando Durand (2008c) propõe um resgate de uma concepção hermética como modo de aprofundamento e de recondução do homem na direção de suas raízes, ele o faz ecoando a Jung (2011f), que também reconhece o valor do Mercurius como guia que permite essa recondução. O aspecto bastante amplo do caminho traçado até aqui nos permite pelo menos entrever possibilidades dos modos possíveis, todos pautados a partir da capilaridade do pensamento de Jung e da necessidade de diálogo como modo privilegiado de compreensão do homem. O Mercurius alquímico nos conduz através de diversos elementos que possibilitam e necessitam de um diálogo interdisciplinar, abrindo possibilidades que estavam ocultas. Talvez aqui a contribuição maior nesse trajeto e através da figura do Mercurius foi o de explicitar de que modo podemos compreender o pensamento de Jung como parte das ciências humanas de modo geral, lembrando-nos da necessidade de levar em consideração não apenas os aspectos pessoais, mas chamar a atenção de que modo nossa própria concepção e momento histórico atravessam os aspectos individuais e vice-versa.

Desse modo, o papel do Mercurius como condutor da discussão não nos leva a necessariamente uma conclusão. Ao contrário, leva-nos à necessidade de abertura interdisciplinar, como modo de nos retirar de nosso lugar cômodo de nossas especialidades ao invés de fornecer respostas prontas. Assim, não se trata de um resgate do simbólico em um contexto onde o símbolo se tornou mera representação, mas o

resgate desse caminho que o símbolo necessita para ser compreendido, isto é, a necessidade de uma reflexão e abertura a um sentido, mesmo que este último pareça vedado a nós no presente momento histórico em que vivemos. O retorno à epistemologia do hermetismo aponta para isso, como modo de ampliação de nossa concepção tanto dos aspectos experienciais e a capacidade de voltar-nos ao nosso objeto como algo vivo e inseparável do contexto geral de onde se encontra inserido. Trata-se, ao invés de um fechamento, da conclusão de uma necessidade de abertura ao sentido e significado como modo de resgate da nossa própria humanidade.

## Referências

- Andrade, C. C., & Holanda, A. F. (2010). Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica. *Estudos de Psicologia*, 27(2), 259–268. <http://doi.org/10.1590/S0103-166X2010000200013>
- Bachelard, G. (2003). *A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade* (2º ed). São Paulo: Martins Fontes.
- Bachelard, G. (2005). *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento* (5º ed). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Beebe, J. (2004). Can there be a science of the symbolic? *Journal of Analytical Psychology*, 49(2), 177–191. <http://doi.org/10.1111/j.1465-5922.2003.00452.x>
- Brooke, R. (1991). *Jung and Phenomenology*. (B. D. Robbins, Org.) (1º ed, Vol. 2). Pittsburgh: Trivium Publications.
- Brooke, R. (2005). Jung's Recollection of the Lifeworld. In R. Brooke (Org.), *Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology* (1º ed, p. 11–22). London e New York: Routledge.
- Brooks, R. M. (2011). Un-thought out metaphysics in analytical psychology: A critique of Jung's epistemological basis for psychic reality. *Journal of Analytical Psychology*, 56(4), 492–513. <http://doi.org/10.1111/j.1468-5922.2011.01925.x>
- Burckhardt, T. (1971). *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*. (J. Needleman, Org.) (1º ed). Baltimore: Penguin Books.
- Carvalho, J. C. de P. (1998). *Imaginário e Metodologia: Hermenêutica dos símbolos e histórias de vida* (1º ed). Londrina: Editora UEL.
- Cassirer, E. (1977). *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem* (2º ed). São Paulo: Mestre Jou.

- Cassirer, E. (2001). *A filosofia das formas simbólicas: volume I - a linguagem*. 1923 (1º ed, Vol. 1). São Paulo: Martins Fontes.
- Cassirer, E. (2004). *A filosofia das formas simbólicas: volume II - o pensamento mítico* (1º ed, Vol. 2). São Paulo: Martins Fontes.
- Cassirer, E. (2011). *A filosofia das formas simbólicas: volume III - fenomenologia do conhecimento* (1º ed, Vol. 3). São Paulo: Martins Fontes.
- Ceccon, R. P., & Holanda, A. F. (2012). Interlocução entre Rudolf Otto, Carl Gustav Jung e Victor White. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 64(1), 63–77.
- Dartigues, A. (1992). *O que é a fenomenologia?* (E. Moraes, Org.) (3º ed, Vol. 174). São Paulo.
- Dilthey, W. (1989). *Introduction to the Human Sciences*. (R. A. Makkreel & F. Rodi, Orgs.) 1985 (Vol. 1). New Jersey: Princeton University Press.
- Dourley, J. (2011). Jung's equation of the ground of being with the ground of psyche. *Journal of Analytical Psychology*, 56(4), 514–531. <http://doi.org/10.1111/j.1468-5922.2011.01926.x>
- Durand, G. (1988). *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix.
- Durand, G. (2002). *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* (3º ed). São Paulo: Martins Fontes.
- Durand, G. (2008a). A figura tradicional do homem. In *Ciência do homem e tradição: o novo espírito antropológico* (1º ed, p. 13–65). São Paulo: TRIOM.
- Durand, G. (2008b). Ciência Histórica e Mitologia Tradicional. In *Ciência do homem e tradição: o novo espírito antropológico* (1º ed, p. 67–103). São Paulo: TRIOM.
- Durand, G. (2008c). Hermetica ratio e ciência do homem. In *Ciência do homem e tradição: o novo espírito antropológico* (1º ed, p. 163–250). São Paulo: TRIOM.

- Ebeling, F. (2007). *The secret history of Hermes Trimegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. (D. Lorton, Org.) (1º ed). Ithaca: Cornell University Press.
- Eliade, M. (1978). *The forge and the crucible: the origins and structures of alchemy*. 1956 (2º ed). Chicago: The University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1981). *A history of religious ideas: from the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. 1971 (Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press. <http://doi.org/004>
- Eliade, M. (1982). *A history of religious ideas: from Gautama Buddha to the Triumph of Chirstianity*. 1978 (Vol. 2). Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1985). *A history of religious ideas: from Muhammad to the Age of Reforms*. 1983 (Vol. 3). Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (2013). *Mito e Realidade* (6º ed). São Paulo: Perspectiva.
- Faivre, A. (1995). *The Eternal Hermes: from Greek god to alchemical magus* (1º ed). Grand Rapids: Phanes Press.
- Faivre, A. (2010). *Western Esotericism: a concise history*. Albany: State University of New York Press.
- Ferreira, A. C., & Silveira, L. H. L. (2015). Do Círculo de Eranos à construção do simbólico, em Carl Gustav Jung. *Psicologia USP*, 26(2), 259–268. <http://doi.org/10.1590/0103-656420140002>
- Gomes De Castro, T., & Gomes, W. B. (2011). Movimento Fenomenológico: Controvérsias e Perspectivas na Pesquisa Psicológica Phenomenological Movement: Controversies and Perspectives on Psychological Research. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 27(2), 233–240.
- Haaning, A. (2014). Jung's quest for the aurora consurgens. *Journal of Analytical Psychology*, 59(1), 8–30. <http://doi.org/10.1111/1468-5922.12052>

- Hesse, H. (2013). *Sidarta*. 1950 (2º ed). Rio de Janeiro: BestBolso.
- Holanda, A. F. (2006). Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. *Análise Psicológica*, 24(3), 363–372.
- Jung, C. G. (1934). Aspectos psicológicos do arquétipo materno. In *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (6º ed, Vol. IX/1, p. 85–116). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1963). *Memories, Dreams, Reflections*. (A. Jaffé, Org.) 1989 (3º ed). New York: Vintage Books.
- Jung, C. G. (1973). *Letters 1906-1950*. (G. Adler, Org.) (Vol. I). London: Routledge.
- Jung, C. G. (1985). *A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência*. 1971 (2º ed, Vol. XVI/1). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1988). Wotan. In *Aspectos do drama contemporâneo* (1º ed, Vol. X/2, p. 3–17). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2001). *Psicologia do Inconsciente*. 1917 (13º ed, Vol. VII/1). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2009). *Tipos psicológicos*. 1921 (3º ed, Vol. VI). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2011a). As visões de Zósimo. In *Estudos alquímicos* (2º ed, Vol. XIII, p. 63–117). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2011b). Comentário a “O segredo da flor de ouro”. In *Estudos alquímicos* (2º ed, Vol. XIII, p. 11–61). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2011c). *Estudos alquímicos*. 1978 (2º ed, Vol. XIII). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2011d). *Mysterium Coniunctionis: Rex e Regina; Adão e Eva* (2º ed, Vol. XIV/2). Vozes.
- Jung, C. G. (2011e). *Mysterium Coniunctionis - Os componentes da coniunctio*;

*Paradoxa; As personificações dos opostos. 1962* (5º ed, Vol. XIV/1). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2011f). O espírito Mercurius. In *Estudos alquímicos* (2º ed, Vol. XIII, p. 205–265). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2011g). *O eu e o inconsciente. 1934* (23º ed, Vol. VII/2). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2011h). Paracelso, um fenômeno espiritual. In *Estudos alquímicos* (2º ed, Vol. XIII, p. 118–204). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2011i). *Psicologia e alquimia. 1951* (5º ed, Vol. 12). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2011j). *Símbolos da Transformação* (7º ed, Vol. V). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2012a). *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência* (9º ed, Vol. XVI/2). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2012b). *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade* (9º ed, Vol. XI/2). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2012c). *O símbolo da transformação na missa* (7º ed, Vol. XI/3). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2013). *Aion: estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo. 1950* (10º ed, Vol. IX/2). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2015). *O Livro Vermelho: Liber Novus*. (S. Shamdasani, Org.) 2009 (4º ed). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G., & Kerényi, K. (2011). *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia. 1941* (1º ed). Petrópolis: Vozes.

Kerényi, K. (2015a). *A mitologia dos gregos: a história dos deuses e dos homens. 1951* (1º ed, Vol. 1). Petrópolis: Vozes.

Kerényi, K. (2015b). *Arquétipos da Religião Grega. 1942* (1º ed). Petrópolis: Vozes.



- Kerényi, K. (2015c). Hermes, o guia das almas. In *Arquétipos da Religião Grega* (1º ed, p. 113–219). Petrópolis: Vozes.
- Klibanksy, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (1979). *Saturn and Melancholy: studies in the history of natural philosophy, religion and art* (1º ed). Nendeln: Kraus Reprint.
- Levin, D. M. (2005). Eros and Psyche: A reading of Neumann and Merleau-Ponty. In R. Brooke (Org.), *Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology* (1º ed, p. 158–176). London e New York: Routledge.
- Liddel, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1996). *A Greek-English Lexicon: with a revised supplement* (10º ed). New York: Oxford University Press.
- Lima, A. de A., & Diogo, J. C. K. (2009). Reflexões sobre a afinidade de Jung com a fenomenologia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 15(1), 13–20.
- Linden, S. J. (2003). *The Alchemy Reader*. (S. J. Linden, Org.) (1º ed). Cambridge: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2015). *Fenomenologia da Percepção* (4º ed). São Paulo: Martins Fontes.
- Penna, E. M. D. (2009). *Processamento simbólico arquetípico: uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.
- Ricoeur, P. (1959). Le symbole donne à penser. *Revue Esprit*, 8, 60–77.
- Ricoeur, P. (2005). *A metáfora viva* (2º ed). São Paulo: Edições Loyola.
- Romanyshyn, R. D. (2005a). Alchemy and the Subtle Body of Metaphor - Soul and Cosmos. In R. Brooke (Org.), *Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology* (1º ed, p. 24–44). London e New York: Routledge.
- Romanyshyn, R. D. (2005b). *Technology as symptom and dream*. 1989. New York:

Routledge.

Salaman, C. (2007). *Asclepius: The perfect discourse of Hermes Trimegistus*. (C. Salaman, Org.) (1<sup>o</sup> ed). London: Bloomsbury Academic.

Salaman, C., Oyen, D. van, Wharton, W. D., & Mahé, J.-P. (2000). *The way of Hermes: new translations of The Corpus Hermeticum and The Definidtions of Hermes Trimegistus to Asclepius* (1<sup>o</sup> ed). Rochester: Inner Traditions International.

Samuels, A. (1992). *The Plural Psyche: personality, morality, and the father*. *International Review of Psycho-analysis* (2<sup>o</sup> ed, Vol. 19). London and New York: Routledge.

Shamdasani, S. (2004). *C.G. Jung and the Making of Modern Psychology - The dream of a science* (1<sup>o</sup> ed). New York: Cambridge University Press.

Shamdasani, S. (2015). Liber Novus: O “Livro Vermelho” de C. G. Jung, por Sonu Shamdasani. In *O Livro Vernelho: Liber Novus* (4<sup>o</sup> ed, p. 1–103). Petrópolis: Vozes.

Silva, E. T. da, & Gomes, E. S. L. (2013). Hermenêutica Simbólica e Filosofia do Símbolo. *REFLEXUS - Revista de Teologia e Ciências das Religiões*, 1(9), 125–142.

Smythe, W. E., & Baydala, A. (2012). The hermeneutic background of C. G. Jung. *Journal of Analytical Psychology*, 57(1), 57–75. <http://doi.org/10.1111/j.1468-5922.2011.01951.x>

Sokolowski, R. (2000). *Introduction to phenomenology*. 2000 (1<sup>o</sup> ed). New York: Cambridge University Press.

Stein, M. (2011). What is The Red Book for analytical psychology? *Journal of Analytical Psychology*, 56(5), 590–606. <http://doi.org/10.1111/j.1468-5922.2011.01935.x>

Wasserstrom, S. M. (1999). *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade,*

*and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press.

Zoja, L. (2000). *A história da arrogância: psicologia e limites do desenvolvimento humano* (1º ed). São Paulo: Axis Mundi.